DITURA POLITICĂ

Lei 11

RADU FLORIAN

DIALOG CU SECOLUL NOSTRU

EDITURA POLITICĂ

Radu Florian

DIALOG CU SECOLUL NOSTRU

1984

EDITURA POLITICĂ, BUCUREȘTI

Redactor: ADELA BECLEANU IANCU

Coperta: IOANA FLORIAN

Prefață

Am trăit, trăim încă într-un secol paradoxal, în care deschiderile înnoitoare s-au împletit cu stagnările spectaculare, progresul economic și tehnic s-a suprapus cu înmulțirea formelor de alienare umană, iar speranțele romantice au fost dublate de prăbușiri abisale ale condiției umane. Este secolul care va rămîne în istorie prin întunecata pagină a fascismului și a ororilor sale, dar și acela al inaugurării unor procese transformatoare social-politice, economice și culturale de anvergură, ce nu se realizează lin, ci printr-o rețea de dificultăți, contradicții și avataruri — unele profund dureroase și contrariante —, care pot umbri momentan semnificațiile lor reale, dar nu le pot opri desfășurarea. Este un veac paradoxal deoarece stigmatele n-au cruțat nici zona valorilor înnoitoare, drumul materializării lor.

Nu departe la orizont se întrevede sfîrșitul veacului. Ce va rămîne din furtunile și zbuciumul uman care l-au traversat, din suferințele și speranțele ce l-au impregnat, din controversele și căutările ce l-au caracterizat, din confruntările și ciocnirile care l-au măcinat ? Care este moștenirea pentru viitor, imaginea despre sine ce o putem desprinde noi, actorii și spectatorii istoriei sale derutante ?

Nu este numai sarcina exclusivă a științelor istorice de mîine de a răspunde acestor întrebări ; contribuțiile lor se vor adresa altora. Conștiința de sine a umanității zilelor noastre presupune cunoașterea moștenirii seco-

lului, deosebirea între valorile sale rezistente și falsele valori, dintre producțiile sale circumstanțiale și cele durabile, ca modalitate a autodefinirii și a proiectării sale în viitor. O asemenea decantare este legată de înțelegerea intelectuală și sensibilă a surselor și proceselor culturale care au marcat existențele umane, au obsedat și au format mentalitățile unor epoci, idealurile și nostalgiile lor.

Oamenii nu pot privi înainte fără a se reîntoarce mai întîi spre trecutul lor pentru a se regăsi, după cum nu-și pot corecta și dezvolta idealurile fără a valoriza într-un amplu dialog cultura spirituală, care, prin interogațiile, viziunile și dilemele sale, i-a făcut să fie oameni ai unui anumit timp al istoriei. Această confruntare cu luminile și umbrele secolului constituie premisa aspirației spre o lume mai bună, mai umanizată a oamenilor contemporani.

Un asemenea dialog este îndreptat în egală măsură spre reevaluarea unor idei și valori aparținînd altor curente, dar și a celor proprii, judecării substanței lor spirituale și a validității lor istorice. Pe drept cuvînt sublinia secretarul general al partidului nostru că marxismul : „...nu a afirmat niciodată că deține monopolul gîndirii sociale ; dimpotrivă, el a apărut și s-a dezvoltat în cadrul contactului și al confruntării cu celelalte curente de idei din lume, însușindu-și tot ce a creat mai valoros gîndirea umană de-a lungul istoriei". De aceea dezvoltarea marxismului în zilele noastre „...cere o receptivitate maximă față de tot ce este nou și progresist în lume, sintetizarea roadelor întregii cunoașteri, găsirea răspunsului la problemele pe care viața le ridică neîncetat în fața oamenilor, pe care le pune evoluția în perspectivă a societății" [1].

Ideea acestei cărți s-a născut din tentația de a recompune fizionomia culturală a veacului, diversitatea fațetelor sale, pluralitatea sensurilor exprimate. Noi oamenii acestui secol ne-am crezut într-un fel ; oare am reușit să fim ? iată întrebarea la care încercăm să răspundem aci. Reconstituirea este concepută într-o manieră fragmentară, dar ea vizează, ca într-un puzzle, linia ansamblului. Elemente aparent disparate se vor integra, probabil, prin cîteva volume, într-o construcție unitară, centrată pe acele noduri culturale care au focalizat în ele problematica autentică, specifică a veacului ce se încheie nu peste mult timp.

[1] Nicolae Ceaușescu, *România pe drumul construirii societății socialiste multilateral dezvoltate*, vol. 5, Editura politică, București, 1971, p. 934, 935.

Metamorfozele filosofiei

Filosofia se caută pe sine, se caută examinîndu-și obiectul, metoda și limbajul, altfel spus identitatea sa. Unii numesc această situație, fără a greși, drept criza filosofiei, deoarece vizează schimbarea parțială sau totală a unor modalități ale gîndirii filosofice înrădăcinate de multă vreme. Alții o consideră ca fiind adevăratul amurg al filosofiei întrucît nu se întrevede un nou orizont al acesteia, capabil să refertilizeze spiritul și praxisul uman.

În fond de la nevoia unui nou orizont a început neîncrederea în instrumentele tradiționale ale filosofiei, punerea fizionomiei sale sub semnul întrebării. Nevoia unui nou mod de a filosofa s-a făcut simțită încă din secolul trecut. Concepțiile profund opuse ale lui Marx și Nietzche, pentru a aminti doar doi gînditori dintr-o serie mult mai lungă, au dat o primă expresie crizei filosofiei, schițînd o ieșire complet diferită din aceasta.

Criza de identitate a filosofiei a fost provocată îndeosebi de trei probleme cardinale : impunerea istoriei ca obiect nou de reflecție, stringența elaborării unui statut teoretic individului, care-și face loc pregnant ca o entitate autonomă, acuitatea elucidării obiectului și rolului filosofiei în împrejurările afirmării rapide a științelor. Metafizica tradițională nu reușea să rezolve nici una dintre aceste întrebări capitale în spiritul timpului.

Secolul nostru, cu dramele și dilemele sale istorice și existențiale, desfășurate pe fundalul exploziei științelor și a tehnicii, a accentuat criza filosofiei. Ea coincide acum cu apariția unei adevărate sete de filosofie

ce se referă îndeosebi — deși nu în exclusivitate — la *resituarea omului în cadrul realității,* problemă cheie a filosofiei. Contradicția dintre manifestările crizei filosofiei și aspirația largă spre cunoaștere filosofică este una dintre particularitățile culturii acestui veac.

Istoria sa este aceea care prin convulsiile și răsturnările de anvergură, prin contradicțiile sale adesea necontrolate și de aceea sfîșietoare în plan uman, suscită nevoia de filosofie. Ea este provocată, mai mult decît orice altă sursă, de duritatea derulării procesului istoric, de situațiile limită în care acesta a împins numeroase state și națiuni, clase și colectivități, fără a mai vorbi de existența oamenilor individuali. Se poate afirma că secolul al XX-lea va rămîne în istorie prin recordul de situații limită în care a aruncat umanitatea. Ele au fost și sînt cu atît mai șocante cu cît au apărut în prezența unor mijloace economice și politice care ar fi putut să permită, într-o mare măsură, evitarea multora dintre ele.

Dacă conștiința comună sau cotidiană, uneori și spiritul scientist, pozitivist, sînt dintotdeauna contrariate de contrastele și contradicțiile existenței umane, spiritul filosofic autentic nu li se poate sustrage. El tinde să le surprindă articulațiile, implicațiile și sensul lor, alternativele depășirii lor, altfel spus ipostazele istoriei pe care le evidențiază. Iar secolul nostru a acumulat și aglomerat o diversitate de contraste și disparități, de situații explozive ce lovesc permanent ecranul spiritualității. Ele au născut îndoiala în posibilitatea stăpînirii integrale sau chiar parțiale a procesului istoric, care a devenit una dintre temele gîndirii filosofice, un adevărat laitmotiv al acesteia.

Însuși procesul înnoirii sociale, de o deschidere și amploare variate, constantă a istoriei veacului, nu spulberă nici el un anumit scepticism privind posibilitatea umanizării istoriei. Pe de o parte el dovedește capacitatea forțelor sociale ale acestui timp istoric de a-și asuma răspunderea pentru determinarea unui nou sens al istoriei. Pe de altă parte meandrele, erorile și denaturările sale imprevizibile — unele cu totul paroxistice — au alimentat scepticismul într-o istorie reglată.

Politica s-a impus mai mult ca oricînd ca temă și izvor al filosofiei datorită rolului ei central în istoria contemporană, fie că este vorba de transformările înnoitoare sau de abisurile pe care le-a provocat, fie de pă-

trunderea sa în toate sferele existenței sociale, adesea în forme intempestive, încălcînd limitele sale firești. Ea apare ca forța dominantă și totodată marea enigmă a veacului, fără de înțelegerea și controlul căreia nu pot fi resituate existența umană și omul în lumea de astăzi.

Secolul care se termină atrage atenția filosofiei asupra relației dintre politică și individ, a necesității respectării acestuia, a lărgirii ariei sale de creativitate și expresivitate civică. Dacă filosofia secolelor al XVII-lea și al XVIII-lea a descoperit individul, aceea a veacului nostru începe să-l privească, chiar dacă nu în integralitatea ei, în țesătura intimă a relațiilor sociale, în textura complexă a procesului istoric. Frecvent, acesta din urmă apare doar ca fundal, simplu contrapunct al zbaterilor individului, sugerînd însă condiționarea acestuia. Schimbarea de perspectivă se datorează dureroaselor lecții ale istoriei care au dezvăluit multitudinea de forme și instrumente politice ale zdrobirii omului, ale anihilării lui. Nu credem să greșim afirmînd că aceste adevărate coșmaruri ale memoriei colective a secolului alimentează fără oprire nevoia de filosofie a spiritelor contemporane, dar că tot ele au scos la iveală inadecvarea construcțiilor filosofice care nu au dat la timp răspunsuri viabile dilemelor istoriei, ale acțiunii sociale.

Lipsa de coincidență a filosofiilor tradiționale cu trama principală a istoriei secolului al XX-lea, cu marile ei conflicte sociale, pretențiile absurde ale multora dintre ele de a fi „neutrale" față de acestea, le-au dus la opacitate în raport cu dramele și primejdiile istoriei, ale comportamentului politic. Neputința lor de a preveni, de a pune în gardă conștiințele asupra tragediilor istoriei și ale omului, de a le face să ajungă la determinismul lor real, au provocat *impasul* identității acestor curente sau subcurente, poziții sau atitudini filosofice.

Stagnarea dogmatică a filosofiei marxiste a împiedicat valorizarea la timp a posibilităților sale de a pătrunde căile umanizării acțiunii politice, de a se apleca și elucida relația complexă dintre istorie, politică și individ, de a dezvolta într-o teorie coerentă teza alienării sociale și individuale ce o conținea de la geneza ei. De aici au rezultat importante obstacole în calea socializării sale contemporane, care n-au fost depășite încă și au pus sub semnul îndoielii vitalitatea sa.

Amploarea crizei de identitate prin care trece filosofia este evidențiată și de asediul pe care-l exercită asupra obiectului și statutului ei știința, aflată în plină expansiune în secolul nostru, cu rezultatele ei spectaculare, care au micșorat aria incognoscibilității și au mărit puterea de intervenție a omului asupra naturii. Știința a devenit un nou mit, care, odată cu revoluția științifică și tehnică, este considerată adesea ca un panaceu universal al tuturor disfuncționalităților și contradicțiilor sociale, al tarelor politicii și istoriei. S-ar părea că locul filosofiei în cultura spirituală ar trebui să revină științei !

Aceeași istorie a veacului a pus însă în lumină contrastul izbitor între progresul exponențial al cunoașterii științifice și utilizarea dezumanizantă a unor importante rezultate ale acesteia, între explozia anumitor ramuri de știință și aria îngustă de manifestare a afirmării creatoare a individului, a libertății sale. S-a confirmat că progresul științelor nu se transformă automat în unul general uman. Crizele de anvergură ale secolului, care au lăsat urme adînci în conștiința sa, au fost totodată și crize ale folosirii sociale a științelor, expresii ale rupturii dezechilibrante dintre dezvoltarea științelor pozitive și a celor sociale. De aceea ele au minat încrederea în valorile științei stimulînd — în perioada de după primul război mondial, pentru a aminti numai o singură situație — acel prim val al iraționalismului, cel mai grav semn al crizei filosofiei care se extindea.

Oricum, a rezultat detronarea filosofiei de pe podiumul de treaptă supremă a cunoașterii, ajungîndu-se la negarea obiectului său specific, a necesității sale pentru cultura contemporană. Simptomatică este în acest sens apariția unui complex de inferioritate al filosofiei. manifestat în faptul că exponenții existențialismului — curent cu ramuri mult răsfirate — au văzut, văd încă, salvarea obiectului filosofiei, a autonomiei și a rolului ei, în revenirea la *problematica ființei*. Aceasta singură ar asigura menținerea filosofiei, ea neintrînd în raza de cercetare a nici unei științe. Filosofia și știința sînt astfel contrapuse, cea din urmă părînd a fi obstacolul principal al înfloririi contemporane a filosofiei. Este, evident, o viziune despre filosofie care o situează în afara corelațiilor culturii din acest sfîrșit de veac.

Filosofia este confruntată astfel cu solicitări acute ale praxisului și ale spiritului care pun în joc fizionomia și semnificația sa ca domeniu principal al culturii, importanța sa cognitivă, axiologică și ca atare socială. Ieșirea din criza de identitate pe care o traversează, dintre nevoia de filosofie a conștiinței contemporane și valențele curentelor filosofiei de a o satisface, se schițează într-o direcție aparent neașteptată, aceea a înnoirii radicale a filosofiei, a transformării modalităților de expresie ale gîndirii filosofice.

Parafrazîndu-l pe filosoful german contemporan T. Adorno se poate spune că după Auschwitz nu mai este posibil a face filosofie — cel puțin în cîteva planuri esențiale — ca mai înainte. Cu alte cuvinte, nu se mai poate filosofa pe baza sistemului de referință tradițional, a principalilor săi termeni, a limbajelor sale. Auschwitz desemnează, în cazul acesta, un simbol cu o largă cuprindere, care sugerează toate formele de dispreț și distrugere brutală a omului, a creativității, libertății și demnității sale, a tuturor formelor anihilante de umilire și dominare.

Marile curente ale filosofiei tradiționale au continuat să evolueze în spațiul claustrat al cîtorva idei, concepte și probleme, pe care nu au contenit să le compună și să le recompună. Se schimbau anumite nuanțe și accente, se modificau limbajul, unele concepte și ierarhia lor, dar cîmpul de explorare rămînea același. De aceea istoria umanității, cu contradicțiile și convulsiile ei, cu pîrghiile sale economice, politice și ideologice, cu relațiile sale dintre sistemul social, grupuri și individ, nu a fost o componentă a acestor curente. De aici și imposibilitatea lor — chiar atunci cînd se aplecau asupra unor laturi ale fenomenului uman, îndeosebi a spiritualității lui — de a intui primejdia lagărelor de distrugere a omului.

Acestor critici Heidegger le-ar fi replicat fără îndoială că astfel de exigențe „merg mai departe decît este de așteptat de la puterea și esența filosofiei". Filosoful german considera că „Filosofia nu poate niciodată să constituie forțele, nici să creeze formele de acțiune și condițiile care suscită o situație istorică, aceasta pentru simplul motiv că ea nu privește niciodată în mod nemijlocit decît un mic număr de oameni". Deși nu împărtășim cîtuși de puțin această optică asupra rolului

social al filosofiei, trebuie admis că ea nu poate produce nemijlocit o situație istorică, instrumentele transformării și evoluției acesteia. Dar obiecția rămîne valabilă deoarece Heidegger recunoaște că „filosofia poate și trebuie să fie în virtutea esenței sale... o deschidere... asupra căilor și perspectivelor..."[1]. Or, Auschwitzul reprezintă *eșecul filosofiei tradiționale* tocmai pentru că ea nu a oferit o asemenea deschidere care să releve necesitatea, mai presus de orice, a respectării omului în secolul nostru, fără de care rațiunea de a fi a filosofiei este anulată.

Filosofia tradițională îndeplinește o adevărată funcție mitică, aceea de reechilibrare a spiritului prin evaziunea din real, cultivarea iluziei unei lumi mai autentice și mai profunde ce s-ar naște din construcția ideilor, din mobilitatea autonomă a spiritului. Firește tribulațiile marilor curente ale filosofiei din secolul nostru sînt prin ele însele dătătoare de seamă, semnificative și expresive pentru spiritualitatea acestuia, făcînd posibilă reconstrucția culturală a veacului. Dar numai atît, deoarece a continua pe linia lor înseamnă a expune umanitatea la riscuri nu mai puțin grave.

Departe de noi gîndul de a contesta că în filosofia tradițională nu s-au acumulat importante întrebări, intuiții ori cristale de cunoaștere într-o direcție sau alta. Afirmația privind criza și eșecul filosofiei se referă la faptul că ea nu a evoluat în pas cu problematica social-istorică, umană și culturală a timpului.

Nici un curent netradițional, ca materialismul istoric, deși a intuit dintotdeauna primejdia reală a posibilității autodistrugerii omenirii în tensiunile luptelor sociale și politice din anumite împrejurări — datorită dominării sale de către varianta dogmatică — n-a dezvoltat-o la nivelul contemporaneității. Din aceeași cauză limitele permise de intervenție a instituțiilor politice în viața socială, responsabilitatea lor primordială față de destinul oamenilor, omul ca una dintre finalitățile centrale ale dezvoltării noii orînduiri, n-au intrat în orbita de investigare a filosofiei marxiste decît tîrziu, începînd cu deceniul al 7-lea. Materialismul istoric nu a pus în gardă conștiința forțelor transformatoare asupra pericolului apariției stalinismului, a izvoarelor sale, a denaturărilor antidemocratice pe care le implica.

[1] M. Heidegger, *Introduction à la métaphisique*, Gallimard, Paris, 1967, p. 22, 23.

În planul filosofiei experiența abisală a Auschwitzului înseamnă în fond descumpănirea unui mod de a filosofa profund necontemporan, neputincios să situeze omul în realitate, să medieze reconstrucția spirituală a acesteia și să orienteze praxisul umanizant, fiind lipsit de dimensiunea principală a spiritului creativ, reflexivitatea critică, radicalitatea sa.

Dar nu se mai poate filosofa ca înainte nici în ceea ce privește cultura, nici asupra raporturilor dintre componentele ei, inclusiv acela dintre filosofie și știință, sau asupra fizionomiei și limbajelor fiecărui domeniu al culturii. Acestea nu pot fi surprinse numai prin luarea în considerare a autonomiei componentelor culturii, ci doar prin dezvăluirea corelației dintre ele, problemă care se situează în interiorul profund al gîndirii filosofice.

Complementaritatea domeniilor culturii a existat desigur dintotdeauna. În secolul al XX-lea aceasta s-a accentuat în pofida unei tendințe de absolutizare a autonomiei unui domeniu sau altuia. Se conturează o intersecție a anumitor întrebări și preocupări, construirea unor zone de interferență și a unor canale de comunicare variate între componentele culturii. Adîncirea autonomiei specifice acestora este astfel însoțită de formarea între ele a unor punți de trecere, în cadrul cărora filosofia intervine cel mai adesea prin interogațiile ei, dar și prin funcția sa abstract integratoare.

Într-adevăr complexitatea culturii a atins asemenea proporții încît receptarea și pătrunderea fenomenelor culturale sînt indisolubil legate de înțelegerea teoretică a creației spirituale, a actelor caracteristice, și a modalităților sale de expresie, care reprezintă un element inconfundabil al obiectului filosofiei. Dacă aceasta a pierdut pentru totdeauna poziția de „regină a cunoașterii" — iluzorie în fond — ei îi revine în secolul nostru rolul de *liant* al unei culturi determinate, de canal de comunicare principal între domeniile sale, prin care circulă idei și valori, întrebări, răspunsuri și atitudini ce-și găsesc expresii diferențiate în fiecare domeniu, care imprimă unitatea unei culturi. Aceasta este funcția abstract-integratoare a filosofiei în aria unei culturi.

Pretenția de dominare a științei în ansamblul culturii apare în această lumină ca nejustificată. Fragmentare

prin înseși obiectele lor, științele nu pot răspunde numeroaselor întrebări fundamentale ale spiritului, nu pot dezvălui sensul uman al propriilor rezultate și tocmai de aceea nu vor reuși niciodată să situeze omul în realitate, în dinamica sa. Multe dintre științe nu stabilesc valori spirituale, iar în totalitatea lor nu se pot lipsi în evoluția interioară de ideile filosofice.

Dacă în zilele noastre vitalitatea filosofiei, rolul ei de mediere în reconstrucția spirituală a realității și în orientarea praxisului umanizant sînt de neconceput în afara comunicării sale constante cu știința și arta, la fel fertilitatea creativă a acestora este și ea dependentă de contactul și intersectarea lor cu spiritul filosofic.

Apare semnificativ în această perspectivă punctul de vedere al lui I. Prigogine și I. Stengers după care știința se află de peste un secol într-un proces de metamorfozare, ca urmare a transformării relației sale cu filosofia, cu celelalte componente ale culturii spirituale. „Știința de astăzi nu-și mai poate aroga dreptul de a nega pertinența și interesul altor puncte de vedere, de a refuza în mod special să asculte pe acelea ale științelor umane, ale filosofiei, artei“ [2]. Arătînd că în zilele noastre pe căi diferite „...știința și filosofia trebuie să se poată întîlni, și să pună capăt unei opoziții care sparge cultura noastră...“ autorii subliniază că aceasta nu înseamnă nici identificarea lor și nici subordonarea uneia celeilalte, fiind vorba „...*de complementaritatea* formelor de cunoaștere care, în ambele cazuri, constituie traducerea, după reguli mai mult sau mai puțin riguroase, a unor preocupări care aparțin unei culturi și unei epoci. Problema este deci aceea a regulilor, a metodelor, a constrîngerilor“ [3]. Într-adevăr, relația dintre obiectul filosofiei și acela al diverselor ramuri de știință rezultă într-o mare măsură din diferența metodelor, a constrîngerilor în abordarea acelorași preocupări sau a unora apropiate, a tipului de abstracțiune folosit și a deschiderii cognitive în reconstruirea realului.

Într-un mod asemănător se prezintă și relația dintre filosofie și artă, care este una de completare reciprocă,

[2] I. Prigogine, I. Stengers, *La nouvelle alliance*, Gallimard, Paris, 1979, p. 64.
[3] *Ibidem*, p. 112, 290.

de complementaritate în aria unei culturi spirituale și nu una de identificare sau de subordonare.

Iată de ce se poate afirma că filosofia se află astăzi în fața unei răscruci a istoriei sale : ori se reînnoiește radical, ori continuă să rămînă o simplă piesă de muzeu, evoluînd în limitele aceluiași spațiu claustrat, fără a proiecta un nou orizont cultural și un nou praxis. Dilema se pune în termeni duri, aceia de a fi sau a nu fi un instrument creator al spiritului contemporan !

*
* *

Criza metafizicii în secolul al XX-lea. Impasul filosofiei tradiționale se vădește în viziunea despre propriul său statut cultural, despre identitatea sa, în neputința de a reconstitui și explica fenomenul uman contemporan în întreaga sa complexitate. Se poate afirma că anacronismul concepției despre om a principalelor curente, subcurente și poziții ale filosofiei tradiționale rezultă din modul în care ele se construiesc într-o direcție metafizică.

În zilele noastre polisemia relativă a termenului îi imprimă o anumită ambiguitate.

Inițial, în gîndirea greacă metafizica desemna filosofia și semnifica tentativa spiritului de a stabili principiile sau cauzele prime, elementele sau fundamentele primare ale lumii, care prin ele însîle nu pot fi decît universale. Aristotel scria astfel că metafizica „știința supremă se îndeletnicește cu primele cauze și principii“ [4], idee precizată ulterior în sensul că „în chip neapărat, principiile celor veșnic existente conțin cea mai mare doză de adevăr.“ De unde și concluzia că „nu fără motiv filosofia se numește știința adevărului“ [5]. Metafizica era considerată drept știința supremă doarece „cu ajutorul și pe temeiul lor (al primelor principii — n.ns.) cunoaștem și celelalte lucruri, iar nicidecum principiile cu ajutorul celor ce le sînt subsumate lor“ [6].

Această viziune asupra filosofiei avea justificarea ei istorică. Ea exprima stadiul incipient și nediferențiat al cunoașterii, în care științele erau într-un stadiu inci-

[4] Aristotel, *Metafizica*, Editura Academiei R.P.R., București, 1965, p. 53.
[5] *Ibidem*, p. 95.
[6] *Ibidem*, p. 54, 55.

pient și tocmai de aceea dezvoltarea și cizelarea spiritului, a gîndirii erau esențiale pentru descoperirea ordinii naturale. De aici provenea ideea că identificarea cauzelor prime, a elementelor constitutive putea să ducă la cunoașterea lucrurilor, a compușilor lor. La începuturile ei filosofia se conturează ca singura teorie întemeietoare a cunoașterii.

Aplecarea asupra lumii este pentru filosofia greacă un mijloc în vederea situării omului în ansamblul realității, altfel spus a cunoașterii lui. Relevînd direct sau indirect că omul este o parte a naturii, filosofii greci caută coincidența dintre fenomenele naturii și cele umane pentru a descoperi elementele universale și a legitima astfel modul de a fi al omului.

Un caz din multe altele : lui Heraclit i se atribuie afirmația semnificativă din punctul de vedere amintit : „Natura... năzuiește spre contrarii ; prin ele și nu prin cele asemănătoare, înfăptuiește ea concordanța ; ... pe cît se pare și arta, imitînd natura, săvîrșește acest lucru...“ [7].

Judecarea (evaluarea) prin coincidență sau analogie era inerentă perioadei în care intuiția juca un rol principal în gîndirea filosofică. Acest procedeu a instituit și pe cel al translației directe, nemediate a unor observații, intuiții și principii dintr-o sferă în alta. S-a ajuns astfel la extinderea asupra realității în ansamblul ei a unor particularități ale fenomenului uman, la o colorare antropomorfizantă a lumii.

O expresie a acestei tendințe antropomorfizante este la Aristotel ideea unui scop al naturii, care „...cînd e vorba de Natură în ansamblul său este Binele absolut“ [8]. Ideea provine de la Platon pentru care binele „...este cauza a tot ce este drept și frumos în toate lucrurile ; ea (ideea binelui — n.ns.) a produs, în lumea vizibilă, lumina și pe suveranul luminii ; în lumea inteligibilă ea este suverană și răspîndește adevărul și inteligența“ [9]. Binele face vizibilă, după Platon, ființa și ceea ce este luminos în ea.

De aici înclinația filosofiei antice de a utiliza noțiuni globale ca ființă (existență), principii, substanță

[7] *Filosofia greacă pînă la Platon*, vol. 1, p. II, Editura științifică și enciclopedică, București, 1979, p. 351.
[8] Aristotel, *op. cit.*, p. 55.
[9] Platon, *La République*, Garnier-Flammarion, Paris, 1966, p. 276.

(substrat), unul și multiplu etc., care permit translația directă de la ordinea naturii la cea umană și invers și care au jucat un rol important în defrișarea gîndirii filosofice, corespunzînd conștientizării intuiționiste a lumii, a omului.

Gîndirea greacă a lăsat o pecete de neșters asupra metafizicii. Ea se va constitui ca un cîmp de intersecție între un efort de cunoaștere a realității și o tendință a spiritului de antropomorfizare a obiectului spre care se îndreaptă. Împletirea între aceste două planuri variază în funcție de curentul filosofic, de situația socială și culturală a unei epoci, de problematica abordată și de personalitatea gînditorului. Dar ea rămîne permanentă.

Există încă o importantă accepție a înțelegerii filosofiei ca metafizică, generată de ceea ce am numit planul ei antropomorfizant. Plecînd de la observația că în procesul cunoașterii există două nivele, cel al exteriorității și cel al interiorității lucrurilor, al fenomenelor, filosofia antică pune problema descoperirii *esenței* ca miez al adevărului lumii, al omului. Metafizica se articulează ca tentativa de pătrundere a esenței sau esențelor realității, ale ființei (existenței).

Interpretarea platoniciană a problemei imprimă o direcție eronată, de profundă rezonanță asupra conceperii metafizicii, menținută de-a lungul întregii sale evoluții. Plasarea de către Platon a esențelor fenomenelor într-o lume a ideilor — aflată dincolo de realitatea obiectuală — a determinat interpretarea metafizicii ca instrumentul trecerii dincolo, adică al transcenderii realului. Aceasta este o manifestare pregnantă a rolului antropomorfizant al filosofiei deoarece atribuie existenței o particularitate a omului, cea a spiritului văzut ca lăcaș al esențelor. Spiritul se transformă astfel, prin extensie osmotică, dintr-o determinație a omului într-un substrat general, într-o esență a existenței.

Ordinea acesteia este văzută, într-o asemenea perspectivă, ca aparținînd spiritului, care este după Platon sursa și adăpostul luminii, ale adevărului și rațiunii inteligibile.

Așa s-a încetățenit ideea că metafizica este aria de expresie a absolutului, adică a esențelor ultime, indivizibile. Ea a devenit o obsesie a filosofiei tradiționale în totalitatea ei.

Se conturează astfel chiar de la începuturile metafizicii un paradox : dacă filosofia presocratică și cea platoniciană au adus o mare contribuție la definirea identității filosofiei, prin meditația îndreptată asupra spiritului, a valențelor lui, în același timp ele i-au impregnat o orientare antropomorfizantă, care se va face simțită, într-o gamă de modalități variate, în evoluția ei ulterioară, pînă în zilele noastre. Paradoxul a schițat și apoi a dezvoltat o nouă contradicție, aceea dintre filosofia idealistă și cunoașterea științifică pentru care esența fenomenelor, a obiectualului se situează în interiorul acestora și nu dincolo de ele.

De aceea se poate afirma că paradoxul amintit are și un corolar privitor la filosofia materialistă. Aceasta are o contribuție redusă la determinarea identității filosofiei, deoarece nu a sesizat autonomia și rolul activ al spiritului, importanța sa în cunoașterea lumii și în manifestarea existenței sociale, dar în schimb reprezintă terenul care s-a continuat nemijlocit în formarea și dezvoltarea științelor. În filosofia materialistă nu se află o reflexie coerentă despre statutul filosofiei, ci mai mult o analiză a unor erori și limite ale metafizicii idealiste, dar ea nu vede în științe o primejdie pentru sine, ci o prelungire necesară.

Începînd cu secolul al XVIII-lea se pune problema întemeierii științifice a metafizicii. Ea a fost expresia intuitivă a contradicției dintre metafizică și cunoașterea științifică, ce începe să se dezvolte odată cu mișcarea ireversibilă a formării și autonomizării științelor, care readuce la suprafață necesitatea redefinirii statutului filosofiei. Această problemă a fost una dintre marile preocupări ale filosofiei kantiene.

Răspunsurile lui Kant se înscriu în interiorul aporiei care-i caracterizează opera : pe de o parte ele au urmărit să așeze metafizica pe temeiuri noi, științifice, dînd o mare dezvoltare epistemologiei filosofice, iar pe de altă parte întreaga textură ontologică pe care ele o implică se situează în aria tradițională a metafizicii ; însuși faptul subordonării problemei existenței, a determinațiilor sale procesului cunoașterii umane este revelator în această privință.

Kant consideră, de altfel în consens cu reperele metafizicii dintotdeauna, că filosofia trebuie să se întemeieze pe principii degajate din ea însăși, din universul

absolut, din străfundurile exclusive ale spiritului ; „principiile cunoștiinței metafizice... nu trebuie niciodată să fie luate din experiență, căci această cunoștiință nu trebuie să fie o cunoștiință fizică, ci metafizică, adică o cunoștiință care trece dincolo de experiență“[10]. Chiar înțeles ca terenul elaborării perfecte a determinațiilor fenomenelor, apriorismul aparține unei gîndiri cu pretenție arhetipală absolută, ce vădește o certă hipertrofiere antropomorfizantă.

Filosofia kantiană ratează, într-un sens, întîlnirea sa cu știința — pentru care adevărurile dezvăluie relații ale lucrurilor în sine, deși într-o perspectivă dialectică, nelimitată — deoarece nu reușește să întrevadă complementaritatea dintre cunoașterea filosofică și cea științifică. Filosofia persistă în refuzul ei de a se fundamenta pe rezultatele cunoașterii științifice, fie și în modalități mediate, continuă să aspire la un statut de arbitru în raport cu știința.

Într-o altă tentativă de a răspunde la aceeași problemă, a relației dintre statutul filosofiei și cunoașterea științifică, Hegel se raportează critic la adresa metafizicii, refuzînd chiar identificarea ei cu filosofia în general. El îi va substitui o nouă sinonimie, dintre filosofie și dialectică văzută ca idealism absolut, ceea ce firește a condus la menținerea multora dintre jaloanele metafizicii tradiționale.

Două dintre observațiile critice hegeliene la adresa metafizicii reținatenția în mod special. Prima se referă la faptul că metafizica utilizează structuri abstracte rigide care nu pot să pătrundă și să dezvăluie mișcarea fenomenelor și obiectelor, să surprindă determinarea acestora de către ele însele, procesualitatea lor interioară.

Cea de a doua observație are în vedere că ideile și conceptele metafizicii nu sînt și „determinații ale obiectelor înseși“. [11]

Ambele remarci sînt expresia celor două procese caracteristice ale epocii : cel al dinamismului istoric implicat de ascensiunea și transformările capitalismului incipient, iar pe de altă parte cel al progresului rapid al

[10] I. Kant, *Prolegomene la orice metafizică viitoare care se va putea înfățișa ca știință*, Cultura națională, București, 1924, p. 28.

[11] G. W. F. Hegel, *Enciclopedia științelor*, Editura Academiei R.P.R., București, 1962, p. 113.

unor ramuri de știință. Ele denotă intuirea de către Hegel a necesității schimbării sistemului de referință al filosofiei, fără însă ca soluția sa să reprezinte adecvarea scontată.

Filosofia hegeliană, împotrivindu-se echivalării filosofiei cu metafizica, introduce primele conotații critice la adresa acestei modalități de gîndire, cum sînt acelea privitoare la fixitatea rigidă a ideilor și categoriilor sale, la caracterul vid al multora dintre abstracțiunile pe care le folosește, a neputinței lor de a surprinde contrarietatea fenomenelor și devenirea sau procesualitatea lor. Criticînd metafizica, Hegel are în vedere și curentele materialiste care, dintr-o altă perspectivă asupra cauzei și substanței prime a realității, se subsumează aceleiași interpretări fixiste proprie filosofiei eleate.

Întrucît însă critica sa se situa în fond în interiorul reperelor idealismului metafizic, Hegel nu renunță la pretenția filosofiei de a fi știință supremă, cu finalitatea atingerii Absolutului, el continuă antropomorfismul său specific.

Ideea de metafizică circulă după Hegel în două accepții fundamentale, aceea inițială de filosofie, ca expresie a căutării și descoperirii esențelor ideale transcendentale, de situare în Absolutul imuabil și etern ; cea de a doua accepție desemnează o gîndire filosofică unilaterală prin nesurprinderea mișcării interioare și a procesualității fenomenelor. În lucrările lui Engels și ale altor gînditori marxiști această ultimă accepție este receptată cu deosebire, cea dintîi fiind lăsată în umbră, deși ea a continuat să aibă o influență covîrșitoare în filosofia tradiționalistă.

Metafizica a adus fără îndoială o contribuție însemnată la dezvoltarea filosofiei, îndeosebi prin elaborarea unor structuri abstracte ale gîndirii, făcînd astfel posibilă trecerea de la cunoașterea preștiințifică la cea științifică. De asemenea ea a deschis calea stabilirii lumii valorilor umane, stimulînd reflexivitatea spiritului, interogația despre sine a omului, dezvăluirea sensului uman al determinațiilor obiectuale.

Dar metafizica a fost un mod de gîndire care a corespuns anumitor condiții ale istoriei, ale culturii, anterioare formării și autonomizării științelor naturii și ale societății. Ea încetățenește și se fundează — indiferent de orientarea sa idealistă sau materialistă — pe polaritatea relației dintre spirit și materie, pe reducerea existenței la un element spiritual sau la unul material. Viziunea la care se ajunge este într-un fel sau altul simplificatoare, nu pune în lumină formele de mediere dintre domeniile diferențiate ce compun realitatea. Îndeosebi metafizica nu pune și nu poate să pună în evidență — datorită constantelor sale — formele de mijlocire dintre materie și spirit, morfologia fenomenelor social-istorice. De aceea se ajunge la o determinare unilateralizantă a existenței umane, a particularităților sale în ansamblul realității, se ajunge la artificialitatea construcțiilor metafizice despre om, la un edificiu al abstracțiunilor vide de conținut care, departe de a ușura, mărește dificultatea înțelegerii și explicării fenomenului uman.

Marea limită a metafizicii constă în incapacitatea sa evasitotală de a studia omul în perspectiva sa reală, cea social-istorică, în incapacitatea sa de a reconstitui manifestările existenței umane în țesătura relațiilor sociale în cadrul cărora se produc, a instituțiilor societății, a deosebirilor lor istorice. Aplecată spre descoperirea unui etern uman absolut, dat o dată pentru totdeauna, metafizicii îi scapă elementele permanente ale omului deoarece ignoră istoricitatea acestuia, nu dispune de un aparat conceptual în vederea analizei sale în ambianța proceselor economice, social-politice și culturale ale unei orînduiri date. Spiritualitatea unei epoci devine ea însăși de nepătruns, adevărat teritoriu enigmatic peste care se lasă o profundă obscuritate.

Nereușind să-și redefinească statutul în raport cu cel al științelor, metafizica se refugiază într-o pretinsă cunoaștere supra sau extraștiințifică, extinzîndu-și astfel artificialitatea. Ea rămîne expresivă numai prin stările culturale, axiologice și sociale ale unor grupuri sau subgrupuri, pe care le exprimă nu cu mijloacele cunoașterii, ci cel mai adesea cu unele construcții spirituale arbitrare și incongruente.

Filosoful E. Cassirer, promotor al neokantianismului, relevă, printre mulți alții, sterilitatea metafizicii tradiționale în a aborda și explica problema omului în contextul autonomizării științelor începînd cu Renașterea. În cartea sa *Eseu despre om* el preciza : „Prima exigență a acestui spirit nou, științific era de a îndepărta toate barierele artificiale care au separat pînă atunci

lumea omului de restul naturii... Nici metafizicile clasice, nici religia și teologiile medievale nu erau pentru această sarcină... Pretenția omului de a fi centrul universului pierde orice fundament". [12] Ceea ce era valabil pentru timpul Renașterii este cu atît mai mult pentru secolul nostru.

Deși în secolul al XX-lea nu lipsesc anumite tentative de reconstituire a unor metafizici ale naturii — amintim de pildă bergsonismul, cu un oarecare ecou cultural — au precumpănit de departe încercările de resuscitare a metafizicii omului. Printre acestea, cele mai importante ne apar a fi fenomenologia husserliană, care vizează și întemeierea unei epistemologii generale, ca și numeroase expresii ale existențialismului.

Fenomenologia husserliană trebuie să fie menționată deoarece ea se vrea metoda revitalizării metafizicii în contemporaneitate. Cîteva din datele ei principale, așa cum se desprind din lucrarea lui E. Husserl *Ideea de fenomenologie*, sînt semnificative pentru finalitatea sa.

Husserl concepe fenomenologia ca „...știința ființei în sens absolut. Acea știință pe care noi o numim *metafizica*..." [13]. Ea este un efort de elucidare a esenței cunoașterii pentru a atinge obiectul acesteia. Proiectul este situat în afara oricăror elemente ale cunoașterii științifice, filosofia fiind opusă științelor. *„Dar filosofia, ea, se situează într-o dimensiune total nouă.* Ea are nevoie de *puncte de plecare* total noi și de o metodă total nouă, care o deosebește, în principiu, de orice știință «naturală»." Aceasta înseamnă că procedeelor logice „... care formează unitatea științelor naturale... li se opun procedeele metodice ale filosofiei ca o unitate nouă, în principiu nouă"[14]. Filosofia nu poate folosi nimic din rezultatele științelor, din generalizările și nici din normele lor în vederea stabilirii adevărurilor. În acest fel este pusă sub semnul întrebării existența, materialitatea obiectelor, studiate de diferite ramuri de științe ale naturii, este pregătită instituirea acelui așa-zis obiect nou al ființei absolute ca domeniu al filosofiei.

[12] E. Cassirer, *Essai sur l'homme*, Les Éditions de Minuit, Paris, 1975.
[13] E. Husserl, *L'idée de la phénoménologie*, P.U.F., Paris, 1970, p. 45.
[14] *Ibidem*, p. 46.

Ideea imanenței în spirit ca sursă indubitabilă a oricărei cunoașteri este premisa fenomenologiei husserliene. Aceasta înseamnă că numai ceea ce este dat nemijlocit în conștiință, în trăitul cognitiv este cert, adevărat. Datul nemijlocit „... este o privire și o sesizare total imediată a obiectului vizat așa cum este" [15]. O asemenea privire nu poate fi demonstrată nici dedusă pe cale rațională, ci poate fi realizată numai prin *reducție gnoseologică*, adică prin punerea în paranteză a oricărui indice direct sau indirect asupra obiectului. Așa se ajunge la *fenomenul pur*, la evidența imediată, la esență. Semnificativă este precizarea că *„Astfel la orice trăire psihică corespunde, pe calea reducerii fenomenologice, un fenomen pur, care revelează esența sa imanentă... ca un dat absolut"*[16].

Obscuritatea ideii rămîne totală deoarece reducția fenomenologică nu arată cum obiectul transcendent față de spirit devine imanent acestuia. Se face apel la aprioriism, dar nu la unul al ideilor, ci la cel al intenționalităților. Imanența în spirit ca evidență absolută nu o include numai pe cea efectivă, nemijlocită, ci și „ceea ce este *imanent în sens intențional*". Aceasta înseamnă că „Trăirile cognitive posedă — aceasta aparține esenței lor — o *intetio*, ele vizează ceva, ele se raportează într-un fel sau altul la un obiect. A-se-raporta-la-un obiect face parte (din conștiință — n. ns.), chiar dacă obiectul nu face parte. Și obiectul poate să apară, poate să aibă o anumită prezență în apariție, în timp ce nu se află în fenomenul cognitiv efectiv, nici nu există în nici un fel ca *cogitatio*" [17]. Punerea problemei amintește de relația platoniciană dintre lumea obiectelor și cea a Ideilor, efortul fiind îndreptat spre a face trecerea peste prăpastia dintre obiecte (obiectualitate) și spirit, conștiință. Dar trecerea se rezumă a fi o reducție a obiectualului la spirit !

Fenomenologia nu se limitează la sfera gîndirii (cogitatio), incluzînd în ea toate stările așa-zisei evidențe psihice, cum sînt viziunile dar și iluziile. În una dintre caracterizările fenomenologiei Husserl afirmă în acest sens : „Prin urmare cît mai puțin posibil judecată, dar cît mai

[15] *Ibidem*, p. 60.
[16] *Ibidem*, p. 69.
[17] *Ibidem*, p. 79.

mult posibil intuiție pură *(intuitio sine comprehensione)*; este într-adevăr limbajul misticilor, descriind viziunea intelectuală care n-ar fi o cunoaștere de ordinul judecății..."[18]. Într-o asemenea perspectivă se presupune, fără a se demonstra, existența unei cunoașteri nefundate pe normele rațiunii, care s-ar baza pe o așa-zisă viziune transcendentă, apropiată dacă nu chiar identică cu o stare mistică. Un alt pasaj confirmă această presupoziție : „Acela care nu vede sau nu vrea să vadă, care vorbește și chiar argumentează, dar vrea neîncetat să-și asume toate contradicțiile și în același timp să nege toate contradicțiile, cu acela noi nu putem face nimic... el neagă că există ceva ca a fi «manifest» ; el este aproape în situația aceluia care fiind nevăzător ar nega văzul... Cum am putea noi, presupunînd că nu are nici un alt simț, să-l convingem ?"[19]. Sofismul este clar, deoarece se prezintă intuiția transcendentală ca un simț uman, o sursă de evidență, ceea ce nu s-a demonstrat, ci doar s-a afirmat ! Cunoașterea ce se identifică, pe drept, cu rațiunea, cu normele și formele ei, cu universalitatea rezultatelor sale, la marii exponenți ai metafizicii, ai filosofiei tradiționale, își pierde această particularitate în cadrul fenomenologiei.

O concepție de acest fel asupra esenței cunoașterii conduce la disoluția obiectualității lucrurilor, a realității : „«A fi dat», pentru lucruri, aceasta înseamnă *a figura* (a fi reprezentat) într-un fel sau altul în fenomene"[20], ținîndu-se însă seama că fenomen înseamnă „conștiința prezenței", ambele accepții ale termenului fiind dependente de conștiință. Prima accepție a conceptului de fenomen este aceea de cunoștințe, ca acte ale conștiinței, în care sînt reprezentate sau configurate ideile obiective de orice fel în procesul cunoașterii, iar cea de a doua desemnează înseși aceste idei configurate în conștiință[21].

Fenomenologia se întemeiază pe o iluzie a filosofiei idealiste, aceea a imanenței, a imediatității ca o condiție necesară a cunoașterii, iluzie care a intrat de altfel în contradicție cu direcția raționalistă. Cunoașterea științifică implică o succesiune de *medieri* în care evidențele

[18] *Ibidem*, p. 88.
[19] *Ibidem*, p. 87.
[20] *Ibidem*, p. 114.
[21] *Ibidem*, p. 116.

sînt supuse unei ample confruntări, unui complex proces de reflexivitate și verificare. Cele mai importante rezultate ale științelor din zilele noastre nu sînt nici pe departe evidențe imediate, ci le răstoarnă pe acestea. T. Adorno subliniază cu îndreptățire, în cartea sa *Dialectica negativă*, că „conștiința este în același timp mediație universală și, chiar în datele imediate nu poate ieși din pielea sa. Ele nu reprezintă adevărul. Este o aparență idealistă aceea de a nutri speranța că întregul ar putea țîșni fără o ruptură cu imediatul considerat ca ceea ce este solid și în mod absolut primul. Pentru dialectică, imediatul nu este ceea ce se pune ca imediat. În loc de a fi fundament el devine moment"[22].

Oricît de specifică ar fi cunoașterea filosofică, pentru a rămîne ea însăși, adică în limitele raționalității, nu poate utiliza decît structurile și normele ei. Înlocuirea medierilor rațiunii cu viziunea intuitivă sau intențională nu și-a dovedit cîtuși de puțin eficiența cognitivă, nu a dezvăluit noi rezultate în sfera filosofiei, o interpretare inedită în datele ei asupra lumii.

Fenomenologia husserliană se izbește de dificultatea de netrecut a oricărei metafizici, imposibilitatea de a face trecerea de la spirit la obiectualul existent. Conceperea acestuia drept dependent de actele conștiinței, de viziunea intențională nu este decît o altă formă a vocației antropomorfismului idealist care centrează existența obiectuală pe aceea a omului.

Cea mai pregnantă și extinsă încercare de reconstituire a metafizicii în secolul al XX-lea o constituie existențialismul, care într-o formă sau alta se vrea o filosofie a omului în temeiul metodei fenomenologice. În cadrul acestui curent un loc predominant îl ocupă viziunea filosofică a lui Heidegger, care deși are pretenția de a fi o critică și depășire a metafizicii, nu este decît o variantă a acesteia, îi aparține prin toate jaloanele sale fundamentale.

De la început trebuie remarcat că filosofia lui Heidegger își dezvăluie semnificația sa reală numai dacă interpretarea ajunge să pună în lumină, dincolo de idei, stările spirituale, socio-culturale pe care le exprimă, deoarece ea se refuză logicii raționale, în care vede o particularitate a cunoașterii științifice și în nici un caz a filo-

[22] T. Adorno, *Dialectique négative*, Payot, Paris, 1978, p. 38.

sofiei. Aceasta, se precizează în *Ființă și timp*, își stabilește fundamentele sale nu „pe calea deducției, ci printr-o degajare apofantică“ [23], adică prin intermediul relevării, al punerii în evidență, al luminării. Adevărul unui enunț ar consta în aceea că „el descoperă ființarea în ea însăși“ [24].

Ideea este constantă. Într-o altă lucrare, *Introducere în metafizică*, se arată că „A filosofa, înseamnă a chestiona asupra a ceea ce este în afara ordinii“, cel care se întreabă fiind „el însuși în afara ordinii“ [25]. Întrucît aceasta este un produs al rațiunii, sensul aserțiunii apare limpede.

În *Scrisoare despre umanism* logica este văzută ca explicitarea tehnică a gîndirii, ca o măsură improprie acesteia. „«Logica» este sancționarea — care începe de la sofistică și Platon — a acestei explicitări. Gîndirea este judecată aici după o măsură improprie ei. Această judecare seamănă cu procedeul care încearcă să aprecieze natura și aptitudinea peștelui după cît de mult este el în stare să trăiască pe uscat. Deja de mult, de prea mult timp stă gîndirea pe uscat. Se poate numi atunci strădania de a readuce gîndirea în elementul ei «irațională» ? [26].

Cu alte cuvinte filosofia nu poate fi ea însăși pe terenul logicii, al structurilor și normelor rațiunii, așa cum peștele nu poate ființa pe uscat !

Heidegger opune cunoașterii raționale pe cea fenomenologică. Aceasta ar consta în descoperirea a ceea ce este ascuns, disimulat în fenomene, a ceea ce poate fi scos-la-lumină, făcut să-se-vadă. Dar urmînd aceste procedee filosofia se restrînge la aria subiectivității, la transcrierea unor stări ale ei, la punerea-în-lumină și contemplarea lor, fără însă a le putea explica printr-o grilă interpretativă, care nu poate fi construită decît pe baza formelor raționalității. Se renunță astfel la direcții cardinale tradiționale de investigație și expresie filosofică. Că așa stau lucrurile rezultă, printre altele, din invocarea de către Heidegger, în sprijinul punctului său de vedere,

[23] M. Heidegger, *L'être et le temps*, Gallimard, Paris, 1964, p. 23.
[24] *Ibidem*, p. 263.
[25] M. Heidegger, *Introduction à la métaphysique*, p. 25.
[26] M. Heidegger, *Scrisoare despre umanism*, revista „Secolul 20“, nr. 7-8-9/1980, București, p. 216.

a problemei neantului, a neființei, care apare numai ca un moment al confruntării subiectivității cu ea însăși și cu lumea. „Neantul rămîne în mod fundamental inaccesibil oricărei științe. Acela care vrea să vorbească în mod veritabil despre neant trebuie în mod necesar să fie non-științific“ [27].

Citite după regulile demonstrației logice, raționale, teoretice, textele lui Heidegger sînt de neînțeles. Ele reprezintă o succesiune de ambiguități, de contradicții logice, în care ideile nu se luminează prin analiză și corelare, după cum nu se îmbogățesc prin sinteză. Aceste texte sînt asemenea unor drumuri care se înfundă — drumuri ce nu duc nicăieri, după expresia autorului lor — proprii unui labirint al impasurilor. Deschiderile, luminișurile sînt înșelătoare. Așa este cazul cu ideea de ființă și ființă-aici !

Filosofia la Heidegger se vrea o adevărată revelație, un spațiu în care spiritul să fie eliberat de constrîngerile lumii. De aceea se poate spune despre ea că este prin excelență un act antropomorfic și nu unul de cunoaștere a omului. O filosofie de acest fel este o expresie a unei subiectivități ce se contemplă pe sine ignorînd lumea din care face parte, datele ei constitutive, sursele istorice și sociale care o alimentează, o impregnează. O spune și o repetă filosoful însuși : „Filosofia nu ia niciodată naștere plecînd de la știință, nici grație științei. Filosofia se află în cu totul alt domeniu și în cu totul alt rang al existenței spiritului. Numai poezia este din același ordin cu filosofia și gîndirea filosofică“ [28].

Această apropiere dintre filosofie și poezie este semnificativă pentru antropomorfizarea celei dintîi, pentru privilegierea unui plan originar al metafizicii, explicabil în stadiul nediferențierii inițiale a formelor de obiectivare a spiritului, dar devenit desuet în evoluția sa ulterioară.

Incongruența și ambiguitatea filosofiei heideggeriene, antropomorfismul ei dominant se degajă din elementul său central, cel al ființei. Nu se poate vorbi de un concept al ființei în lucrările lui Heidegger, iar căutarea sa este o operație absolut zadarnică. Sînt în schimb aglomerate și suprapuse enunțuri variate nu o dată contra-

[27] M. Heidegger, *Introduction à la metaphysique*, p. 37.
[28] *Ibidem*, p. 38.

dictorii. Un exemplu : de la începutul lucrării *Ființă și timp* se arată că conceptul ființei este nedefinibil, ceea ce se poate deduce din absoluta sa generalitate, pentru ca să se precizeze imediat că „«Ființa» nu poate... să fie înțeleasă ca o ființare“ [29], iar la altă pagină se declară : „Ființa este de fiecare dată ființa unei ființări“ [30]. Judecate după elementarele reguli ale logicii, cele două enunțuri se resping categoric, deoarece primul enunț se delimitează de orice interpretare a ființei ca existență, adică de accepția aristoteliciană, iar cel de al doilea dimpotrivă arată că întotdeauna ea implică o formă de existență.

În continuare se arată apoi că „Ființa ca temă fundamentală a filosofiei nu este un gen al ființării, deși privește orice ființare... Ființa și structura ființei sînt deasupra oricărei ființări și a oricărei determinări ontice posibile... *Ființa este transcendens prin excelență*... Orice explicare a ființei ca *transcendens* este cunoaștere transcendentală“ [31]. Rezultă, după aceleași reguli ale rațiunii, că ființa nu este o formă a existenței, fiind deasupra acesteia, deși se referă la ea, că este de domeniul transcendentalului și este legată de o cunoaștere transcendentală. Ființa ar fi deci dincolo de existența reală, de relația omului cu aceasta, relație care se materializează în experiență.

Și totuși, ambiguitatea persistă și crește întrucît relația dintre ființă și om sau ființa-aici, după expresia heideggeriană, este prezentată astfel : „Ființa-aici *este* în așa fel încît, ființînd, include ființa“, iar în altă parte se arată că „*Esența ființei-aici rezidă în existența sa*... Tot ce are legătură cu ceea ce este această ființare, este, mai întîi, ființă“ [32]. Cu alte cuvinte omul, a cărui esență rezidă în existența sa, cuprinde în sine ființa, ceea ce este greu de împăcat din punct de vedere logic cu pretenția că ea este dincolo de existență. Dar textul vădește și profundul său antropomorfism, deoarece ideea de ființă este centrată pe aceea de om.

În cele din urmă Heidegger ajunge să afirme direct că esența omului este *logosul*, spiritul repliat în sine, iar ființa apare ca spirit. Interpretarea platoniciană

[29] M. Heidegger, *L'Etre et le temps*, p. 19.
[30] *Ibidem*, p. 24.
[31] *Ibidem*, p. 56.
[32] *Ibidem*, p 34, 62—63.

a ființei ca Idee, „doctrina ideilor“ este considerată a fi „împlinirea începutului“ [33].

Heidegger pretinde că filosofia sa ar fi o critică și o depășire a metafizicii antice deoarece aceasta se întreba numai cu privire la natura ființei, în timp ce ontologia sa fundamentală tinde să descopere *sensul* sau *adevărul ființei*. *„Orice ontologie, oricît de bogat și de puternic structurat ar fi sistemul de categorii de care dispune, rămîne în mod esențial oarbă și își falsifică intenția sa autentică, din moment ce nu începe prin a-și clarifica suficient sensul ființei, și renunță să vadă în această clarificare sarcina sa fundamentală“* [34]. Iar în *Introducere în metafizică* se afirmă în același spirit că : „Ființa, dacă există vreo posibilitate de a o înțelege, are un sens“ ; de aceea a des-coperi ființa înseamnă „a întreba despre sensul ființei“ [35].

Conceperea ființei ca avînd sens, inclusiv în accepția heideggeriană de deschidere, înseamnă în mod evident extinderea antropormorfizantă a unui atribut al omului, al spiritului uman. Numai omul, cu dimensiunea sa spirituală, poate avea sau poate imprima *sens*, poate avea o deschidere proiectivă. De altfel filosoful german concepe adesea ființa ca o entitate spirituală exterioară omului, expresia tipică a celui mai pur idealism filosofic : „Omul este păstrătorul Ființei... În esența sa, care ține de istoria Ființei, omul este ființarea a cărei ființă ca existență constă în aceea că ea locuiește în apropierea Ființei. Omul este vecinul Ființei“ [36].

Heidegger are o falsă conștiință despre propria sa filosofie. Aceasta prin elementele sale principale — la unele dintre ele ne-am referit numai parțial și succint (respingerea cunoașterii teoretice, raționale în numele uneia așa zis apofantice, aspirația spre un absolut transcendental de natură spiritualistă, orientarea sa fundamental antropomorfistă) — vădește caracterul său metafizic, în accepția inițială a termenului. Deosebirile dintre metafizica antică și cea heideggeriană dezvăluie însă impasul sau criza acestui fel de gîndire filosofică, incapacitatea sa actuală de a elabora o explicație a fenome-

[33] M. Heidegger, *Introduction à la metaphysique*, p. 176, 186.
[34] M. Heidegger, *L'Etre et le temps*, p. 27.
[35] M. Heidegger, *Introduction à la metaphysique*, p. 92.
[36] M. Heidegger, *Scrisoare despre umanism*, p. 236.

nului uman, de a surprinde articularea sa interioară și liniile lui de mișcare.

Ceea ce la începuturile filosofiei a fost o intuiție fecundă devine în secolul al XX-lea o idee inconsistentă. Termenul de ființă, care în spațiul gîndirii grecești căpăta o anumită accepție determinativă, exprimînd intuiția existenței integrale, ajunge la Heidegger o abstracție vidă, fără conținut. Așa cum remarcă Adorno în *Dialectica negativă* Heidegger nu va putea să răspundă niciodată la întrebarea privind ce este ființa. „«Dar ființa — ce este ființa ? Ființa este ceea ce este». Ființa tinde fatal spre o asemenea tautologie“ [37].

Aceasta provine în fond dintr-o aporie inexpugnabilă, care rezultă pe de o parte din opunerea ființei imediatității, ființărilor particulare, iar pe de altă parte din invocarea în construcția sa a principiului imediatului, a concretului simplu ca singurul generator de evidență. De aceea se ajunge ca „repetarea numelui simplu să ia locul oricărei instanțe critice față de ființă“ [38].

Pentru filosofia concepută ca spațiu al misterului transcendental, termenul ființă pare a îndeplini rolul unui cuvînt magic, a cărui rostire ar deschide universul ascuns al metafizicii. Se neglijează însă că imprimarea unei dimensiuni filosofice substantivului ființă se întemeiază pe o iluzie. Substantivul *ființă* derivă — așa cum arată Adorno — din verbul copulativ *a fi*, care „...nu reprezintă el însuși ceva ontic“ [39], sau, altfel spus, nu desemnează o formă a existenței. Sensul verbului este unul relațional, îndeplinește o funcție predicativă în diverse judecăți, cu o semnificație determinată în fiecare dintre ele. „Universalitatea sa este un indice al particularizării, forma generală a enunțării judecăților particulare“ [40]. Avem de a face, cum relevă Adorno, cu un paralogism care transformă o negație cuprinsă în verbul copulativ, aceea care arată că momentele judecății, subiectul și predicatul sînt diferențiate, nu sînt reductibile unul la celălalt, într-o afirmație, într-o identitate. Drept urmare, verbul *a fi* se metamorfozează, prin utilizarea unor procedee ale articulării limbajului, într-un

[37] T. Adorno, *Dialectique négative*, p. 62.
[38] *Ibidem*, p. 63.
[39] *Ibidem*, p. 86.
[40] *Idem*.

substantiv care ar vrea să desemneze *ceea ce este*, fără a indica nici un alt atribut al acesteia.

Fascinația amăgitoare pe care o mai produce cuvîntul *ființă* este secretată de caracterul său vag, nedeterminat, deoarece „...întrucît nu poate fi gîndit el întruchipează absolutul“ [41], adevărată prejudecată mitică a spiritului metafizic contemporan, care renunță la cunoașterea teoretică, rațională a lumii, a situării și resituării omului în cadrul ei. Metafizica este asociată în zilele noastre cu figurile expresive ale spiritului mitic comun, pentru care există cuvinte ce închid în ele *esențele* existenței, a căror rostire poate deschide un nou spațiu al Genezei. Oricît de expresive ar fi cuvintele, ele nu conțin și nu pot conține adevăruri !

Mirajul e întreținut de sentimentul că termenul ființă poate juca același rol ca și în filosofia presocratică. Dar, cum observă cu îndreptățire G. Lukács, „...după ce au fost depuse eforturi serioase și încununate de succes de a oglindi conceptual bogăția mobilă a realității, nu mai există cale de întoarcere... la monotonia începuturilor“ [42]. Încercarea de a face dintr-o idee a ființei, lipsită în fond de orice contur, axul unei construcții filosofice este artificioasă în împrejurările în care spiritul a determinat instrumente mai subtile și adecvate, de mai mare rigoare, pentru a reconstitui existența ca totalitate, de a investiga și descoperi particularitățile fenomenului uman, coerența formelor lui de manifestare.

Lămuritoare pentru specificul filosofiei heideggeriene sînt ideile sale privind existența umană, caracterizate prin ceea ce s-ar putea numi răsturnarea relației dintre om și lume. Omul nu este privit ca aparținînd lumii obiective, ci dimpotrivă aceasta este văzută ca o prelungire a omului. Lumea obiectuală ajunge să fie impregnată de trăsături umane, să fie pur și simplu însuflețită. Astfel lucrările capătă *aptitudini și disponibilități*, care în sensul lor propriu aparțin numai genului uman. Ciocănitul nu este o proprietate a ciocanului, ci o disponibilitate a acestuia. „Ființarea disponibilă are în cel mai rău caz «aptitudini» sau «inaptitudini», dar, «proprietățile» sale rămîn în ea implicite, ca subsistență, ca mod posibil de a fi al unei ființări disponibile, rămîne implicită în dispo-

[41] *Ibidem*, p. 88.
[42] G. Lukács, *Ontologia existenței sociale*, Editura politică, București, 1982, p. 113.

nibilitatea acesteia“ [43]. Instrumentul — altfel spus mijlocul de producție — ar fi într-o viziune de acest fel „ființarea care întîlnește preocuparea. Întrebuințarea noastră ne descoperă instrumente care permit să se scrie, să se coasă, de a ne deplasa, de a măsura, de a efectua orice muncă manuală. Problema este de a pune în evidență modul de a fi al instrumentului“ [44]. Cu alte cuvinte s-ar părea că instrumentele pe care le utilizează oamenii există de-a gata și nu sînt creația lor prin transformarea obiectelor naturale.

În același spirit Heidegger continuă : „La drept vorbind, *o* unealtă nu este niciodată *singură*. Aparține ființei uneltei de a se insera într-un complex de unelte, care-i permite să fie unealta care este. Unealta este în mod esențial «un lucru pentru...». Diferitele moduri ale acestui «pentru...», cum ar fi serviciul, utilitatea, aplicabilitatea sau maniabilitatea, constituie un complex de unelte“ [45].

Lumea uneltelor este astfel descrisă fără echivoc ca una însuflețită, animată de scopuri. Acest antropomorfism, departe de a des-coperi dimensiunea demiurgică fundamentală a omului, o pune în umbră pînă la totala ei ignorare. Este trecută cu vederea cea mai revelatoare și semnificativă determinație umană, singulară în ansamblul realității, în care este concentrată atît disponibilitatea sa de însușire spirituală a lumii cît și de transformare a acesteia. Pe temeiul și prin dezvoltarea ei s-au produs deschiderile și metamorfozele spectaculare ale genului uman.

Dacă se compară tratarea acestei teme de către filosofia lui Heidegger și aceea a lui Hegel, care o abordează pe larg în *Fenomenologia spiritului,* se constată o diferență considerabilă : cea din urmă a reușit prin intermediul ei să intuiască unele articulații reale ale existenței umane, în timp ce prima își manifestă totala sterilitate de a se apropia de esența umană. Este și aceasta o expresie a impasului contemporan al metafizicii.

Spre deosebire de Hegel care, ocupîndu-se de relația dintre om și unelte sesizează, chiar dacă într-o optică răsturnată, elemente ale autoformării omului prin muncă,

[43] M. Heidegger, *L'Etre et le temps*, p. 110.
[44] *Ibidem*, p. 92.
[45] *Idem*.

lucrarea lui Heidegger *Sein und Zeit* degajă impresia că lumea obiectuală creată de oameni de-a lungul istoriei s-ar fi generat de la sine datorită unor pretinse aptitudini și disponibilități ale obiectelor, unor simptome ale ființei lor.

Problema principală a meditației heideggeriene despre om este aceea a autenticității și neautenticității acestuia, privită drept dilema sa existențială cardinală. Ea este și *cheia* sensului ontologiei filosofului german, pătrunderii în orizontul cultural și social pe care ea vizează să-l contureze, a stărilor spirituale pe care le-a exprimat într-un limbaj profund mediat.

Din acest punct de vedere atrage atenția că neautenticitatea omului este înțeleasă ca situația în care „...ființa-aici este absorbită în întregime de către «lume» și de către celălalt care coexistă cu ea în «ființa anonimă»... Acest *a nu fi* trebuie conceput ca un fel imediat al ființei-aici în care ea se află cel mai adesea“ [46]. Ființa — anonimă este reprezentată de uniformizarea și nivelarea omului, de disoluția fiecăruia în celălalt prin folosirea unor servicii comune — fie că sînt de transport sau de altă natură —, a unor modalități de gîndire, de valorizare, de trai indentice. Ființa-anonimă este ființa-comună conformă cu media. „Media este un caracter existențial al ființei-anonime“, care „rămîne totdeauna la media a ceea ce este convenabil... Tot ce este original se devalorizează ca un lucru cunoscut de mult timp. Tot ceea ce a fost cucerit cu prețul efortului devine obiect de schimb...“ Imaginea se completează cu sublinierea : „Fiecare este celălalt și nimeni nu este el-însuși. Ființa-anonimă... nu este *nimeni*“ [47].

Trăsăturile ființei comune, ale ființei-anonime formează ceea ce în alt limbaj s-ar numi caracterul social universal al omului, al genului uman, chiar dacă unele formulări critice sugerează ipostaze specifice secolului nostru. Aceasta se desprinde pregnant din identificarea ființei-anonime, adică a omului social, cu cel mediu. „Aceste caractere ontologice ale supunerii cotidiene dominației «celorlalți» : distanțarea, media, nivelarea, publicitatea, destituirea ființei și complezența definesc na-

[46] *Ibidem*, p. 216.
[47] *Ibidem*, p. 159, 160.

tura «permanentă» și imediată a ființei-aici"[48]. Rezultă astfel că *neautenticitatea* omului — această maladie a secolului al XX-lea — este generată de natura sa socială.

O asemenea punere a problemei conduce la concluzia că numai omul asocial poate fi autentic, ceea ce se poate lipsi în fond de orice comentariu datorită desconsiderării arbitrare a determinațiilor genului uman. Omul — atît cel autentic cît și cel neautentic — a fost produs de către societate și în cadrul ei, există numai prin și în interiorul acesteia. De aceea este absurdă suprapunerea neautenticității cu socialitatea (caracterul social) omului. El este autentic — deși termenul este departe de a fi transparent prin el însuși — numai ca rezultat al unei îndelungate evoluții umanizatoare. Autenticitatea omului a avut, are și va avea caracter istoric, fără a nega prin aceasta anumite determinații permanente ale manifestării sale, sau altfel spus al unei esențe umane, pentru a utiliza o expresie clasică a filosofiei tradiționale.

Autenticitatea poate fi înțeleasă numai ca umanizare, ca procesul de formare a omului uman, care este în mod primordial unul social-istoric. Starea de autenticitate a omului primitiv este profund diferită de aceea din societățile contemporane, a căror repere de existență sînt cu totul altele.

Omul se individualizează, poate fi el însuși numai în ambianță socială. Satisfacerea exigenței socratice ca omul să fie el insuși nu este o problemă strict individuală, așa cum s-ar părea la prima vedere, ci depinde de o complexă coincidență între determinările sociale și cele singulare ale fiecărui om, ceea ce Socrate nu putea intui sau ști, ea dezvăluindu-se extrem de tîrziu pe scara evoluției cunoașterii umane.

Este un adevăr comun că prima condiție a studierii unei probleme este formularea ei exactă. Or, Heidegger abordează relația dintre autenticitatea și neautenticitatea omului în termeni total eronați. Ecouri ale unor forme de alienare umană, ale primejdiilor pe care le emană, pătrund totuși și în reflecțiile heideggeriene despre neautenticitatea omului. Este probabil contribuția lor cea mai importantă la filosofia veacului, la desbaterea dilemelor sale umane.

[48] *Ibidem*, p. 161.

Printre aceste ecouri se află intuirea unor momente și stări ale ciocnirii dintre individ și societate, a notelor de conformism și manipulare care impregnează conștiința cotidiană, mijloacele ei de expresie. Sînt surprinse surse ale dezechilibrului vieții individuale cum sînt : dezrădăcinarea, agresivitatea în relațiile interpersonale, inerția și facticitatea existențială, cu lipsa de sens și devalorizarea omului, starea de solitudine și abandon, dificultățile sau chiar imposibilitatea comunicării intersubiective.

Receptarea într-o modalitate sau alta a acestor stări caracteristice pentru statutul omului în secolul nostru nu reprezintă un element exclusiv al gîndirii lui Heidegger. Fenomenul are o rezonanță extrem de largă, fiind tratat de numeroși exponenți ai filosofiei, de la cei existențialiști de diferite nuanțe, cei neotomiști, la cei marxizanți din Școala de la Frankfurt, la mulți gînditori marxiști. Nota individuală a opticii prin care Heidegger interpretează „inautenticitatea omului" este una fundamental asocială și anistorică, subiectivistă — toate maladiile omului sînt considerate a fi de natură spirituală, avîndu-și sursa într-o pretinsă decadență generală a spiritului — iar în plan politic este una conservatoare, care legitimează valori profund reacționare, desuete.

Autenticitatea omului este văzută de filosoful german ca realizîndu-se prin înscrierea sa într-un orizont al spiritului detașat de orice finalitate economică, tehnică sau socială — premisa revenirii sale la o pretinsă măreție și profunzime inițială — jalonat de valori ce fac apologia elitismului, a violenței ca instrument al creației, a așanumitului rol istoric al Germaniei în salvarea culturii Europei occidentale. În acest spațiu este prezentată în anii '30 și identificarea fascismului german cu o forță înnoitoare, capabilă să obțină sinteza dintre tehnică și omul modern. Menținerea ideii — fără nici o corectare — la publicarea în 1952 a textului cursului ținut în 1935 sub denumirea *Introducere în metafizică* înseamnă în fond o justificare a ei.

Comentînd această atitudine J. Habermas scrie că ea nu legitimează numai „...din punctul de vedere al istoriei Ființei... eroarea personală, în loc să dea o explicație morală, dar și «eroarea» care ar fi fost puterea nazistă"[49].

[49] J. Habermas, *Profils philosophiques et politique*, Gallimard, Paris, 1974, p. 98.

Habermas surprinde cu pătrundere aspectul cel mai profund al impasului filosofiei heideggeriene atunci cînd se întreabă cu deplină îndreptățire „...poate fi interpretat asasinatul metodic a milioane de oameni, din care astăzi nu mai ignorăm nimic, ca și cînd ar fi vorba de o eroare din punctul de vedere al istoriei Ființei înțeleasă ca destin ? Nu este aceasta crima efectivă a acelora care, cu toată responsabilitatea, au comis-o... și expresia relei conștiințe a unui popor ?... Nu este oare misiunea elevată a acelora care gîndesc să facă lumină asupra actelor responsabile comise în trecut și să țină trează conștiința care trebuie avută asupra acestora ?... În loc de aceasta, Heidegger publică fraza sa despre măreția și adevărul intern al nazismului..." [50].

În spatele limbajului ermetic, aproape de neînțeles, al ființei, al sensului ei, se întrevăd valori ideologice precis determinate, a căror semnificație politică nu este în nici un fel echivocă. Acoperită încă în *Ființă și timp* această semnificație se descoperă în *Introducere în metafizică*. Problema ființei nu mai este una de filosofie livrescă, academică, ci una care concentrează în sine „destinul spiritual al Occidentului" [51], caracterizat prin sciziunea dintre ființă și gîndire, ceea ce a provocat criza acestuia. Resuscitarea ființei, des-văluirea sensului ei, ar fi îndreptată spre refacerea unității dintre ființă și gîndire, a măreției spiritului, constituind răspunsul la declinul Europei.

Merită menționată teza lui Adorno după care redescoperirea de către metafizica secolului al XX-lea a temei ființei are o sursă istorică, nevoile claselor supraprivilegiate de soliditate socială, de imobilism. „Cea mai presantă dintre aceste nevoi pare astăzi a fi aceea de ceva solid. Aceasta inspiră ontologiile ; ele i se conformează. Ea își are justificarea în dorința de liniște și de a nu fi înmormîntat de o dinamică istorică în fața căreia ai sentimentul neputinței. Ceea ce este imobil ar vrea să conserve ceea ce este vechi și condamnat. Cu cît formele sociale actuale blochează în mod disperat această nostalgie, cu atît autoconservarea disperată este introdusă cu vigoare într-o filosofie care trebuie să conțină două lucruri în unul singur, disperare și autoconservare. Structurile invariante sînt construite pe modelul fricii omniprezente, al vertijului unei societăți amenințate de declinul total" [52]. Nevoia de soliditate duce la tema ființei deoarece „...cultul ființei sau cel puțin atracția pe care acest cuvînt o exercită prin prestigiul său, trăiește din faptul că conceptele de funcție... au împins din ce în ce mai departe conceptele de substanță. Societatea a devenit această interconexiune integrală de funcții pe care liberalismul o întrevedea altădată ; ceea ce este, este în mod relativ la altceva, și nu are importanță în sine. Frica pe care această stare o provoacă, conștiința confuză că subiectul își pierde substanțialitatea, îl pregătește să asculte afirmația după care ființa identificată fără articulare cu această substanțialitate supraviețuiește acestei structuri funcționale fără să se piardă" [53].

O dată fixată ideea că ființa reprezintă destinul spiritual al Europei occidentale, filosofia heideggeriană apare ca expresia unei conștiințe derutate de o lume în plină convulsie, în care nu se regăsește și a cărei evoluție o sperie, o conștiință construită în temeiul unor valori care simțindu-și desuetudinea își maschează inadecvarea în abstracții vide, artificioase, ce emit încă o falsă strălucire.

Astfel criza Europei occidentale este văzută ca una a spiritului, provenită din traumatizarea acestuia, a supliciului la care este supus, a devalorizării și degradării formelor sale. Semnele procesului s-ar manifesta în considerarea predilectă a spiritului drept intelect, în raționalitatea teoretică a studierii fenomenelor, în instrumentalizarea intelectului, adică în punerea sa în serviciul unei finalități, inclusiv a uneia practice. În acest fel lumea spiritului ar fi devenit o civilizație, „în crearea și menținerea căreia individul încearcă în același timp să găsească pentru sine o realizare" [54]. Dominația științei — atît ca sferă de cunoaștere tehnică-profesională cît și ca valoare în sine a civilizației — ar fi un alt indice specific al decadenței spiritului ; știința nu produce o renaștere a spiritului, dar mai mult ea solicită o renaștere spirituală.

[50] *Ibidem*, p. 99
[51] M. Heidegger, *Introduction à la metaphysique*, p. 53.

[52] T. Adorno, *Dialectique négative*, p. 79.
[53] *Ibidem*, p. 58.
[54] M. Heidegger, *Introduction à la metaphysique*, p. 54.

Semnul cel mai pregnant al crizei spiritului este după Heidegger predominanța tehnicii asupra omului. Într-un text apărut postum se arată că „tehnica în ființa sa este ceva pe care omul nu o poate stăpîni", precizîndu-se în continuare că „Esența tehnicii o văd în ceea ce eu numesc Ge-stell... Domnia Ge-stell-ului înseamnă aceasta: omul suportă controlul, cererea și injoncțiunea unei puteri care se manifestă în esența tehnicii și pe care nu o domină el-însuși" [55].

Conștiința comună ar putea fi impresionată de această punere a problemei, chiar să fie sedusă de o asemenea abordare izolată a tehnicii în raport cu toate celelalte fenomene sociale în care se integrează. Lumea secolului al XX-lea pare a fi stăpînită într-adevăr de Molohul tehnicii, care se comportă ca spiritul rău al omenirii, responsabil de impregnarea ei de fluxurile mercantilismului și pragmatismului, de mediocritate și platitudine, de degradarea marilor valori ale spiritului. Această degringoladă ar fi evidentă în aceea că omul nu mai este forțat la o superioritate care să-l diferențieze.

Existența umană nu se des-văluie, ci se opacizează printr-o astfel de privire asocială și anistorică asupra tehnicii. Explozia acesteia în viața socială este o urmare a ascensiunii și dezvoltării economiei capitaliste, după cum mercantilismul și pragmatismul sînt consecințe mediate ale aceluiași proces. Tehnica nu este un *daimon* al omenirii, ci un complex instrumental creat de aceasta cu valențe multiple. Cele mai multe dintre ele scot în evidență marile potențialități ale spiritului — nu numai cele intelectuale, pragmatice, dar și prefigurările sale utopice la un moment dat, visurile sale —, relevă într-un plan mai larg multilateralitatea creativității umane, capacitățile sale umanizatoare.

Numai o conștiință nostalgică, năzuind spre un trecut perimat, nu poate observa că tehnica descoperită, pusă în valoare de societatea capitalistă a generat importante posibilități de umanizare a existenței umane. Efectele nocive pentru statutul omului, de care se plînge filosoful german și care în parte sînt reale, nu provin în

[55] M. Heidegger, *Reponses et questions sur l'histoire et la politique*, Mercure de France, Paris, 1977, p. 43, 50.

mod automat din natura tehnicii, ci din utilizările sale economice și sociale, rezultă dintr-o diviziune socială a muncii determinată, din formele de alienare ale procesului muncii, dintr-o funcționare specifică a relațiilor sociale. Tehnica este un produs uman și poate fi stăpînită de către oameni, cu condiția dominării societății din care ea face parte. Ceea ce scapă de sub control este de fapt funcționarea și evoluția orînduirii capitaliste.

Problema reală este obținerea acestui control și nu cum crede Heidegger ca „...omul să parvină să intre suficient în relație cu esența tehnicii". Este cu totul surprinzătoare afirmația sa din același text postum că „Național-socialismul a mers în această direcție", denotînd neputința reevaluării poziției sale din 1933 de a vedea în nazism o forță înnoitoare, de deschidere. Critica sa din 1966 adresată numai liderilor naziști, după care „gîndirea acestor oameni era mult prea limitată pentru a parveni la o relație cu adevărat explicită cu ceea ce se întîmplă astăzi și era în pregătire de trei secole" [56], admite în fond ideea fascismului, dar respinge modul ei de aplicare în practică. Acest punct de vedere este cu atît mai eronat cu cît se recunoaște în mod unanim că fascismul german a reprezentat utilizarea cea mai monstruoasă a tehnicii, punînd-o în serviciul unor finalități integral distructive.

A spus-o de altfel însuși A. Speer, fost ministru în guvernul nazist, în fața Tribunalului de la Nürnberg: „Dictatura lui Hitler a fost... dictatura care, pentru a domina propriul său popor, a utilizat la perfecție toate mijloacele tehnicii" [57].

Ieșirea din criza sau decadența spirituală este văzută de Heidegger — așa cum am mai menționat — prin „desfășurarea a noi forțe, spirituale ca proveniență, ieșite din acest centru" (al Europei — n. ns.). Aluzia la partidul nazist este mai mult decît transparentă. Germaniei i-ar fi revenit misiunea de a înfăptui regenerarea spirituală a Europei deoarece ea era strînsă în menghina presiunii exercitate de America și de Rusia sovietică.

[56] *Ibidem*, p. 61.

[57] A. Speer, *Au coeur du trosième Reich*, Fayard, Paris, 1971, p. 712.

Dar pentru realizarea destinului istoriei sale poporul german trebuie mai întîi „... să creeze în *el-însuși* o rezonanță, o posibilitate de rezonanță pentru acest destin. Aceasta presupune ca acest popor... să se ex-pună el-însuși în domeniul originar în care domnește ființa, și prin aceasta să ex-pună istoria Occidentului, plecînd din centrul originii sale viitoare“ [58].

Asemănarea cu leit-motivele ideologiei fasciste este evidentă. În acest plan de convergență axiologică se situează și legitimarea violenței despre care se afirmă că „... este trăsătura fundamentală a acțiunii sale, dar și a ființei-aici“ [59], adică o omului.

Filosofia ființei apare astfel la Heidegger ca suportul mitic al receptării crizei, fisurilor destrămării, primejdiilor prin care trece societatea aflată la cumpăna istoriei în veacul nostru. Fenomenul nu este sesizat în particularitatea sa istorică determinată, capitalistă, ci ca o destrămare a lumii, a spiritului, ceea ce nu este însă decît o trăsătură a metafizicii ca reflecție inconștientă în raport cu obiectul meditației sale. Acesta este tratat fără indentificarea determinațiilor sale istorice și sociale, fără conștientizarea relațiilor subiectului gînditor cu obiectul pe care-l abordează într-un fel sau altul, note tipice procesului generator al unei ideologii fals-conștiente. De aici și preferința pentru un limbaj al abstracțiilor vide de conținut, ce cultivă mitul unor cuvinte, al neinteligibilului și transcendentalului, care voalează finalitățile sale ideologice, valorile și ideile politice, așa cum se întîmplă în cadrul filosofiei heideggeriene.

Renunțarea la cunoașterea teoretico-rațională, opoziția explicită sau implicită față de știință, sînt simptome ale impasului metafizicii de a fi în secolul nostru o autentică filosofie a omului, ale imposibilității sale de a pregăti conștiințele să se confrunte cu tragediile, dramele și dilemele istoriei. De aici rezultă criza sa ireversibilă, căderea sa în desuetudine.

Apărarea invocată de Heidegger că i se cere prea mult filosofiei, că i se cere ce nu poate da, echivalează cu o evaziune în fața responsabilității acesteia, a obligației elementare a filosofiei din fiecare epocă de a resitua omul în lume în așa fel încît să contribuie la salvgardarea vieții și creativității sale, ca valori supreme.

În acest context metafizica se menține numai — sau in primul rînd — ca o confesiune spirituală, ca expresia unor subiectivități inadaptate față de furtunile și convulsiile istoriei, a tentativelor de transformare și dominare a acesteia. Descifrarea ei rămîne o necesitate a reconstituirii fizionomiei spirituale a omenirii, a proceselor culturale și ideologice care o traversează.

Metafizica nu va dispare de la sine, nu se va volatiliza oricît de adîncă este criza prin care trece. Persistența și influența sa se datorează particularităților sale culturale, dar și intersecției cu alte forme ale alienării umane ce o alimentează.

Caracterul său fundamental mitic exprimat pregnant în prosternarea spiritului în fața lui-însuși, credința că existența se naște din formele sale, dintr-un concept absolut, generează iluzia într-un orizont superior al esențelor, al adevărurilor autentice în care spiritul se mișcă fără nici o opreliște. Incantația pentru cuvîntul semnificant, pentru de-numire ca ritual mitic prin care fațetele lumii încep să existe este expresia aceleiași credințe. S-ar părea că pășind în interiorul acestei perspective oamenii descoperă singurele valori elevate ce pot da sens vieții.

Datorită acestor particularități metafizica își exercită astăzi atracția în ambiațe sociale care secretă nevoia de evaziune, de claustrare în sine a spiritului. Obstacolele ce le întîlnește în calea afirmării sale prin praxis întorc spiritul exclusiv spre el-însuși, spre propria sa lume, ajungînd s-o considere drept singura certă și autentică. Ideile și valorile sale aparțin altei zone a existenței decît cea reală, una himerică și volatilă.

Metafizica este astfel mai mult decît un tip de gîndire filosofică. Ea include în sine o stare de spirit cu rădăcini sociale și individuale, care contribuie la refacerea sa culturală.

Iată de ce pentru a i se substitui, filosofia nemetafizică din zilele noastre trebuie să se afirme atît ca un nou și diferit mod de gîndire, de concepție asupra lumii, dar și de expresie de noi stări și forme sensibile. Este calea resituării omului în lume pe treapta contemporană a praxisului, a istoriei și a cunoașterii umane!

---

[58] M. Heidegger, *Introduction à la metaphysique*, p. 50.
[59] *Ibidem*, p. 157.

*
* *

Evoluția contradictorie a materialismului istoric în secolul XX. Prin cîteva din datele sale fundamentale materialismul istoric avea posibilitatea să răspundă marilor probleme dramatice ale veacului, să formeze și să generalizeze conștiința primejdiilor istoriei sale, să deschidă noi spații spiritului, pe care să-l ferească de stagnare și eroziune, tehnicizare și manipulare. Așa cum a fost gîndit de către creatorii săi, materialismul istoric reprezintă o ruptură față de aria problematică a filosofiei tradiționale, a limbajului ei teoretic, a conceptelor și ideilor sale caracteristice. O ruptură ce se situa însă în continuarea liniei de cunoaștere, își propunea dezvoltarea acesteia, demitificarea autentică a gîndirii filozofice.

Fără a readuce în aceste pagini analiza în totala amploare a datelor inedite ale materialismului istoric — de care ne-am ocupat cu alte ocazii — reamintim că reconceperea filosofiei pe care o inaugurează provine din axarea sa pe cunoașterea existenței sociale și a istoriei. Realitatea umană în ansamblul ei — și nu numai dimensiunea ei spirituală — este privită ca unul dintre termenii principali ai filosofiei. Ea este văzută și studiată nu ca o manifestare a unei alte entități — spirit sau materie — ci ca o existență autonomă din cadrul realității obiective, ceea ce permite surprinderea configurației sale complexe material-spirituale, complementaritatea acțiunii materiale, transformatoare cu cea spirituală în edificarea civilizației, a lumii umane. În acest fel se introduce transparența necesară pentru a înțelege atît obiectul gîndirii filosofice dar și pe ea însăși, pentru a parcurge drumul de la gîndire la sursele ei, împiedicîndu-se mitificarea filosofiei, considerarea ei miraculos-magică și care întreține iluzia unei cunoașteri superioare.

Diversitatea raporturilor existenței umane cu natura constituie cel de-al doilea termen al construcției spațiului filosofic al materialismului istoric. Ambii termeni conturează o deschidere istoric determinată asupra omului și a realității, o concepție despre lume care nu se mai situează și nu mai aspiră la un statut superior față de cel al științelor, dar nici nu se confundă cu rezultatele acestora sau cu una dintre ramurile lor.

Materialismul istoric nu se simte amenințat de autonomizarea, diversificarea și explozia științelor, întrucît se constituie și evoluează în temeiul cunoașterii științifice, al datelor obținute în diferitele ei domenii. Dar el nu se identifică cu științele particulare, continuînd direcția anterioară a filosofiei de a elabora o concepție despre lume. Aceasta nu este și nu se vrea însă întruparea unui adevăr absolut, a unor esențe imuabile, rigide, date o dată pentru totdeauna, ci un ansamblu de adevăruri, cu un anumit grad de coerență, dar neîncheiat în nici un fel, care permite și este compatibil cu tensiunile interioare rezultate din procesualitatea cunoașterii.

Materialismul istoric este o concepție despre lume deoarece, plecînd de la constantele existenței umane, ale raporturilor sale cu natura, *evidențiază determinările universale ale realității obiective, situează și resituează omul în cadrul acesteia, relevă multiplele sensuri umane.*

Filosofia a fost și a rămas o raportare a omului la realitate și la sine-însuși — într-un efort de cuprindere totalizatoare, vizînd definirea umanului, a interdependențelor sale cu existența — care, indiferent de culoarea specifică a unui curent sau altul, este nota sa distinctivă printre celelalte modalități de expresie ale spiritului. Materialismul istoric este neîndoielnic o asemenea raportare, dar una fundamentată pe criterii de cunoaștere, care tinde să arunce lumină asupra tuturor fațetelor existenței umane, a raporturilor sale cu realitatea obiectuală, să reconstituie diversitatea formelor de existență ale acesteia. De aici provine ruptura sa față de alte curente ale filosofiei, posibilitatea pe care o are de a introduce dimensiunea obiectivității în gîndirea filosofică. Într-adevăr, pentru materialismul istoric „esențele" se află în lucruri și fenomene, nu în afara sau deasupra lor, nu le transcende pe acestea, iar „esența" realității are caracter istoric, rezultînd din deschiderea determinată a praxisului, a relației dintre om și natură.

Materialismul istoric cuprinde premisele pentru a transforma filosofia dintr-o meditație ce planează deasupra realității într-o construcție spirituală ce se înrădăcinează în interiorul ei, dintr-o meditație dominată de antropomorfism subiectiv într-un demers teoretic ce poate să asigure o cunoaștere obiectivă, distanțată. În temeiul acestor premise filosofia își deplasează sursele

de inspirație și centrul de interes de la spiritul pur, privit în independența sa, la mișcarea istorică a existenței umane considerată în diversitatea relațiilor sale cu natura și a formelor sale interioare. Ea nu se mai vrea numai o combinare de idei și concepte menite să schițeze o *Weltanschauung*, ci o tentativă de a surprinde, pătrunde și a rezolva marile probleme ale existenței omului.

Făcînd din existența umană, din istoria sa, un spațiu central al investigației sale pe care îl abordează cu mijloace ale cunoașterii teoretice, materialismul istoric se constituie încă de la începuturile sale ca un prim răspuns la cîteva din întrebările cu care este confruntată filosofia încă din secolul trecut. Contribuția sa cea mai importantă în această direcție o formează, cu certitudine, elaborarea grilei teoretice de explicare a existenței sociale și a procesului istoric, prin care acestea ajung să fie domenii inteligibile în planurile lor fundamentale. Fenomenul uman își pierde astfel treptat aura enigmatică întreținută în jurul lui de spiritul metafizic, devine obiectul unei cunoașteri tot mai largi și profunde, capabilă să întemeieze o conștiință de sine reală a societății și a omului.

Se conturează astfel o filosofie care propune o cunoaștere a umanului în totalitatea sa, a interdependențelor sale cu natura, ca teren al dezvăluirii valorilor, sensurilor proprii lumii omului, o filosofie îndreptată spre umanizarea și dezalienarea sa.

Materialismul istoric introduce în tratarea teoretică o abordare critică a fenomenelor pe care le studiază, adică a societății, a istoriei sale, a activității grupurilor sociale și a instituțiilor acestora. Spiritul critic cu adresă socială este unul dintre mijloacele obținerii distanțării necesare pentru realizarea unei cunoașteri obiective, care să diminueze și chiar să anuleze tentativele de legitimare a realității, de autoideologizare și permisivitate față de influxurile de falsă cunoaștere. Este deci un spirit critic cu deschidere spre practica socială, urmărind să descopere tendința procesului istoric, dar și unul ce se aplică rezultatelor procesului cunoașterii, analizei validității acestora.

Ideile filosofiei lui Marx au fost premise de o mare vigoare culturală și socială, care trebuiau extinse și dezvoltate într-o confruntare constantă cu contradicțiile și meandrele istoriei, pentru a se pune în evidență întreaga

lor potențialitate. Dintr-o diversitate de cauze — a cunoașterii tîrzii a operei integrale a lui Marx, dar îndeosebi a dogmatismului stalinist, a numeroaselor și îndelungatelor sale consecințe — acest lucru a întîrziat să se producă în secolul nostru. În locul unei creșteri eflorescente prin care materialismul istoric să se orienteze spre cercetarea sistematică a principalelor domenii și procese ale existenței sociale, pentru a lărgi și reînnoi cunoașterea lor pe baza fenomenelor caracteristice acestui veac, a dominat ideologizarea sa.

Un prim efect al acestei situații a fost interpretarea eronată a materialismului istoric, fie ca o filosofie tradițională, fie în spirit pozitivist ca sociologie, ceea ce a dus la pierderea originalității sale culturale. I s-a substituit astfel materialismului istoric o viziune saturată de eclectism, în care concepția despre existența socială era unilateralizată prin mecanicism și economism.

Alt efect al ideologizării materialismului istoric a fost stagnarea sa cognitiv-teoretică. Grila explicației elaborată de Marx și Engels s-a impus și in aceste împrejurări defavorabile, deși cu o rezonanță teoretică și politică redusă față de posibilitățile cuprinse în premisele sale. Dar marile probleme sociale ale veacului, rezultate din crizele, convulsiile și procesele sale transformatoare, n-au fost studiate la timp într-o mare parte a lor, în așa fel încît să fie surprinse tendințele lor de evoluție, primejdiile și riscurile pe care le cuprindeau, mijloacele de a le controla și domina. Chiar și atunci cînd asemenea investigații izolate n-au lipsit, ele au fost subapreciate sau ignorate, socializarea lor nu s-a produs în timp util. Ele apăreau ca un filon acoperit de gravele denaturări ale dogmatismului, de clișeele pe care le-a statornicit.

S-a produs astfel o întîrziere în elaborarea capitolelor materialismului istoric proprii secolului al XX-lea. De aceea multe dintre ideile sale au rămas în stadiul unor formulări inițiale, lipsite adesea de un eșafodaj teoretic și care nu puneau în valoare numeroasele lor implicații. Alte idei de mare semnificație au rămas la stadiul unor intuiții sau sugestii, fără a-și fi găsit o tratare autonomă. Firește că ele n-au putut îndeplini rolul unui instrument euristic și cu atît mai puțin unul axiologic în complicatele condiții ale acțiunii sociale din acest veac. Toate acestea au generat impasul relativ al materialismului istoric, neputința sa de a răspunde adecvat și la

timp unor întrebări și situații inedite, de multe ori profund conflictuale, adevărate dileme dramatice ale practicii istorice, de a conștientiza riscurile unor evoluții și alternativele evitării lor.

Impasul produs de stagnarea materialismului istoric a avut repercusiuni importante și datorită faptului că el devenise o componentă activă a culturii, mai mult chiar, un protagonist al praxisului social. Soluțiile pe care le preconiza se regăseau într-o măsură în volutele istoriei. Unele dintre tezele de mare circulație ale variantelor dogmatice au generat comportamente sociale cu urmări nocive.

Printre aceste teze trebuie menționată în primul rînd viziunea mecanicistă asupra determinismului social, care a diminuat considerabil semnificația uneia dintre cele mai importante articulații ale materialismului istoric. Punerea în evidență a relațiilor dintre principalele variabile ale existenței sociale a făcut posibilă nu numai descifrarea istoriei anterioare a omenirii, ci și relevarea unor modalități de acțiune în vederea transformării și realizării conștiente a procesului istoric. Întrucît acesta este determinat dar și făurit, altfel spus produs de către activitatea umană în mod determinat, el poate fi realizat și altfel decît în trecut, adică printr-o corelare adecvată a scopurilor umane cu necesitatea istorică, printr-o selectare și ierarhizare corectă a posibilităților obiective, prin dominarea și reglarea acestora prin mijloacele praxisului social. Concepția lui Marx și Engels valoriza rolul societății — în cadrul ei a diverselor clase și categorii sociale — ca subiect al făuririi determinate a mișcării sale, a istoriei.

Dogmatismul, în variatele sale forme, a înlocuit această optică printr-o reprezentare în care determinismul apărea ca o forță exterioară și opusă activității umane, acțiunii grupurilor sociale, ca o forță extrasocială. La aceasta s-a ajuns datorită influenței spiritului pozitivist ce ignora particularitatea societății de a-și autoproduce existența printr-o activitate complexă, diferențiată. Formele determinismului social au fost reduse la una singură, cea economică, cînd de fapt necesitatea istorică are caracter global, care se manifestă ca o relație constrictivă în comportamentul tuturor sistemelor parțiale ale unei societăți, în acțiunea grupurilor sociale. Raporturile de determinare sînt interioare praxisului uman, activității sociale, necesitatea istorică impunîndu-se ca o constrîngere interioară acesteia. Inițial ea apare doar ca necesitate economică, dar care devine istorico-globală numai în măsura în care atrage în orbita sa raporturile și procesele de clasă, acțiunea politică a grupurilor și fenomenele cultural-spirituale, într-un cuvînt toate relațiile sociale.

Viziunile pozitiviste asupra materialismului istoric au instituit o imagine după care clasele sociale s-ar rezuma să recolteze numai rezultatele necesității istorice, acțiunea lor fiind doar un efect al acesteia. Pentru asemenea interpretări nu se punea problema unei corelări adecvate între formele necesității istorice și finalitatea forțelor sociale înnoitoare. De aceea ele au condus adesea la o poziție pasivă, fatalistă ce considera determinismul economic drept unul automat, cu urmări implacabile și ineluctabile, ce ar duce la scopul scontat independent de avatarurile, accidentele și erorile acțiunii sociale, ale eșecurilor și stagnării forțelor transformatoare.

Voluntarismul politic e o altă expresie a mecanicismului economic deoarece reducea construirea noii societăți la transformarea și dezvoltarea cantitativă a economiei prin intervenția statului proletar ; schimbarea celorlalte forme și relații sociale era văzută cu un efect nemijlocit al creșterii economice, neglijîndu-se rolul acestora în funcționarea economiei. Ideea că voința centrilor de decizie politică era premisa fundamentală pentru înfăptuirea scopurilor socialismului, accelerarea ritmului materializării lor, avea drept temei pretenția nefondată că ea întruchipează necesitatea economică absolută, care ar conține în sine toate atributele noii orînduiri.

Interpretarea economistă a determinismului social a minimalizat rolul culturii și conștiinței sociale în dezvoltarea globală a societăților, liniile lor de evoluție specifice. A rezultat diminuarea importanței culturii socialiste, a ideilor și valorilor sale caracteristice în omogenizarea voinței conștiinței clasei muncitoare, a altor categorii interesate în transformarea istoriei. S-a ajuns la o privire pragmatică, instrumentalizată asupra acestor idei și valori socialiste. Efectele au fost variate în raport cu împrejurările, dar printre ele atrage atenția atitudinea de subordonare față de împrejurări, de deteriminismul social, lipsa de efort pentru a le controla și domina.

Astfel, social-democrația Internaționalei a II-a a refuzat acțiunea revoluționară chiar atunci cînd ar fi fost posibilă, la sfîrșitul primului război mondial de pildă, și-a circumscris activitatea existenței capitalismului cu speranța himerică a modificării sale din interior. Deși orientarea reformistă a adus cert unele rezultate benefice ea n-a putut opri degringolada capitalismului în fascism, cu întreaga gamă cunoscută a dezastrelor sale umane.

În condițiile trecerii la construirea noii societăți într-o singură țară, perspectiva teoretică amintită a favorizat manipularea ideilor și valorilor de către o diversitate de presiuni și inflexiuni pragmatice, ceea ce a culminat cu denaturarea lor în cadrul stalinismului. Necesitatea obiectivă era invocată pentru a legitima toate deformările la care au fost supuse ideile și valorile socialismului. Ea apărea ca un zeu care, dominînd orice situație, putea să deturneze finalitatea proiectului inițial, să altereze pînă la nerecunoaștere laturi esențiale ale acestuia. Strategia întemeiată pe această optică, deși a produs, în împrejurări de extremă dificultate, unele dintre premisele noii orînduiri, a facilitat erori grave cu efecte îndepărtate și de lungă durată. Ea nu a reușit să evite succesiunea unor acute fenomene de criză și de inadaptare la circumstanțele istoriei, nu a oferit soluții pentru evidențierea superiorității economice și politice a sistemului socialist.

Progresul istoric se dovedește a nu fi un rezultat al implacabilității necesității economice și nici unul linear, fără contradicții. În manifestarea istoriei nu există o inevitabilitate ireductibilă ca aceea prezentă în diversele domenii ale naturii. Tocmai această particularitate a determinismului social nu a fost sesizată de pozitivismul teoretic în modalitățile sale variate.

În lumina modificării gradului de complexitate a unor importante procese sociale în secolul nostru interpretarea progresului în istorie în termeni primordial economici nu mai este suficientă și validabilă. Fără a contesta în nici un fel importanța prioritară a progresului economic, în mod neîndoielnic un element necesar, el nu epuizează nici pe departe progresul istoric. Progresul economic — și în cadrul său cel tehnic — este o condiție indispensabilă a dezvoltării sociale, dar aceasta presupune evoluția ascendentă a tuturor formelor de relații so-

ciale, sporirea nivelului lor de umanizare. Există o diferență certă între dezvoltarea ascendentă a economiei în cadrul unei orînduiri și progresul istorico-uman. Cea dintîi se poate produce fără o ameliorare a gradului de umanizare a funcționării relațiilor economice, mai mult, ea poate antrena fenomene cronice de dezumanizare. Raționalitatea economico-tehnică nu este prin ea însăși umanizată, ci poate avea consecințe alienante atît în sfera producției, dar și în planul mai larg al relațiilor sociale în totalitatea lor. Aplicată în economia capitalistă ea a dat rezultate spectaculare, dar a dus, totodată, la multiplicarea formelor acute și cronice de alienare socială și individuală, la intensificarea cadențelor procesului de producție, trecînd prin anihilarea oricărui interes de afirmare umană prin producție și ajungînd la folosirea ei ca mijloc de represiune. Ea a dus la creșterea productivității muncii, dar a făcut din agenții producției simple șuruburi animate ale procesului.

Revoluția științifico-tehnică din zilele noastre generează disponibilități economice necunoscute pînă astăzi, dar ea nu include o singură alternativă a dezvoltării, automată. Dimpotrivă ea este terenul conturării unor eventualități diferite și chiar opuse, existînd și riscul real ca, în anumite situații, agregate ultrasofisticate să fie puse în serviciul unor interese de dominare, asuprire, instrumentalizare a oamenilor în proporții înfricoșetoare față de acelea din trecutul nu prea îndepărtat. Revoluția științifico-tehnică poate fi factor de progres numai în măsura în care asimilarea și stimularea ei este însoțită de reținerea efectelor ei real umanizante și respingerea celor alienante, de înlăturarea eventualităților utilizării sale în vederea încătușării libertății și demnității oamenilor, diminuării rolului lor de subiecți activi ai vieții sociale. Problema nu este cîtuși de puțin simplă, deoarece unele evoluții tehnice pot fi, privite fragmentar, încrise într-o curbă ascendentă, dar pot avea efecte contradictorii asupra dezvoltării de ansamblu a economiei, a altor sisteme parțiale ale societății, a echilibrului ecologic etc.

De aceea, progresul istoric trebuie înțeles în contemporaneitate ca un fenomen global, ca o mișcare inițiată în aria economiei, cu repercusiuni într-o dezvoltare ascendentă în toate planurile sociale, în sfera umanului ca totalitate, inclusiv a fizionomiei etico-spirituale

a omului, a ipostazei sale de subiect creator. Diferența față de trecut este fundamentală dacă se ține seama că pînă astăzi mișcarea istorică a avut un caracter profund inegal, dezvoltarea într-un plan sau în cîteva era întovărășită de inerție și stagnare în altele, dacă nu chiar de o adevărată involuție. O asemenea posibilitate trebuie evitată în această perioadă a istoriei omenirii, ea cuprinzînd cele mai neașteptate primejdii pentru civilizația și cultura umană.

Devenit instrument de legitimare a acțiunii politice instituționale, varianta dogmatică a materialismului istoric și-a pierdut spiritul critic. Fără acesta nu poate fi îndeplinită funcția cognitiv-teoretică a filosofiei marxiste, nu pot fi aplicate criteriile analizei științifice evoluției ideilor sale, împiedicîndu-se stagnarea și rămînerea ei în urma solicitărilor praxisului. Renunțarea la spiritul critic a reprezentat neîndoielnic limita cea mai gravă a materialismului istoric în perioada la care ne referim, care a dus la estomparea originalității sale și la neputința de a se deschide spre cercetarea unor fenomene noi, ca acelea specifice filosofiei politicii sau ale alienării umane, pentru a menționa doar două din capitolele sale nescrise la timp.

Așa cum a fost practicat timp de decenii, materialismul istoric nu a surprins și pus în lumină contradicțiile și dificultățile din procesul istoric al trecerii la socialism, nu a conștientizat pericolele unor direcții urmate. Aderenții săi au putut fi de aceea dezamăgiți de multe avataruri prin care a trecut procesul, de anomaliile sociale și umane pe care acesta le-a cunoscut, de evoluția disparată a diferitelor sale laturi.

Încă din deceniul al treilea au apărut semne ale necesității unei filosofii a politicii în cadrul materialismului istoric, al filosofiei marxiste. Teoria statului existentă în cadrul acesteia, cu toată valoarea sa certă, nu era suficientă pentru a explica complexitatea fenomenelor politice ale capitalismului secolului nostru și acelea proprii făuririi unor relații și instituții sociale de-a lungul construirii sistemului socialist. Gîndirea marxistă a epocii a redus la un moment dat fenomenul politic la formula inexplicită a „economicului concentrat", identificîndu-l de regulă cu puterea de stat, văzută îndeosebi ca instrument de autoritate. A fost astfel adînc subapreciată întreaga problemă a consensului social ca articu-

lație a fenomenului politic, izvoarele sale variate în capitalism, necesitatea strictă a producerii premiselor societății socialiste pe baza unui concurs cît mai larg.

În condițiile în care — spre deosebire de ceea ce au crezut Marx și Engels — trecerea la noua orînduire a atras o amplificare deosebită a rolului puterii în viața socială, cunoașterea posibilităților sale de reglare a ansamblului de relații, a determinismului global, dar și a eventualelor riscuri ale acțiunii sale, a limitelor de intervenție a statului era stringent necesară. Aceasta cu atît mai mult cu cît procesul de tranziție a fost însoțit de tendința idolatrizării puterii de stat, văzîndu-se în ea principala soluție pentru nenumăratele probleme noi ale dezvoltării sociale.

Trebuie adăugat că Marx și Engels au schițat cîteva teze despre stat și fenomenul politic, teze care ar fi putut reprezenta premisele unei filosofii politice înnoitoare. Așa este de pildă delimitarea de pretenția hegeliană a supremației statului, întruchipare a rațiunii celei mai înalte, punct de vedere preluat în fond de practicile dogmatismului. O idee la fel de pretențioasă este și aceea a constituirii unor noi raporturi între stat și membrii societății, care să nu se mai bazeze pe dominație și subordonare, ci să fie expresia unui adevărat contract întemeiat funciarmente pe consens, imposibil de realizat în condițiile manifestării antagonismelor sociale.

Marile confruntări ale veacului evidențiază totodată că tratarea fenomenului politic în complexitatea instituțiilor și a relațiilor ce-l compun, determinarea progresului în interiorul său numai pe baza criteriului de clasă nu sînt în toate împrejurările edificatoare pentru a evidenția contradicțiile și tendințele lor de evoluție, a le supune controlului societății. Criteriul de clasă își păstrează cert importanța sa, dar semnificația lui reală poate fi reliefată numai dacă el este corelat cu cel al lărgirii spațiului de umanizare a relațiilor politice, a celor sociale în totalitatea lor.

Din păcate, istoria construirii noii orînduiri a relevat că nu întotdeauna noile instituții și relații politice deschid evoluții autentice în acest plan, că în anumite condiții ele au putut genera grave manifestări ne și antidemocratice, denaturări autoritar-autocratice. Umanizarea politicului înseamnă, printre altele, sporirea gradului de libertate, ceea ce implică instituirea controlului

societății asupra exercitării puterii de stat, a funcționării și a ariei intervențiilor sale. După cum presupune schimbarea formelor de conducere politică, a raportului dintre autoritate și consens în favoarea celui din urmă.

Departe de noi gîndul că o asemenea filosofie politică înnoitoare ar fi fost suficientă pentru a bloca evoluția stalinismului, dar existența ei ar fi fost în mod cert un izvor de rezistență critică împotriva tentativelor de a situa statul deasupra societății, a claselor, de a vedea în el un instrument sacrosanct. Ar fi fost mult mai greu să se considere drept firească teza creșterii neîncetate și în fond nelimitate a rolului puterii de stat, teză care a legitimat supremația autoritarismului birocratic.

De o stringentă actualitate era în secolul nostru și elaborarea conceptuală a principalelor valori menite să ghideze acțiunea politică socialistă. Politica este întotdeauna materializarea unui ansamblu de valori ce exprimă interesele unui grup social în care se pot regăsi și acelea ale altor clase și categorii din societatea dată. Fundamentarea și deschiderea valorilor politice se resimte în acțiunea socială întreprinsă pentru materializarea lor, în influența pe care o exercită asupra altor clase.

Unele dintre aceste valori socialiste au fost firește cuprinse în tezele originare ale gîndirii filosofice și politice a lui Marx și Engels, deși într-o formă incipientă, care nu putea să dezvăluie toate notele și implicațiile. Multe din valorile acțiunii politice socialiste nu erau încă nici pe departe cunoscute, nu erau elaborate. De aceea nu o dată s-au făcut împrumuturi eclectice, în forme mai mult sau mai puțin voalate, din aria valorilor proprii politicii burgheziei, în temeiul unor criterii strict pragmatice.

În acest sens, o importanță covîrșitoare avea elucidarea relației dintre scop și mijloc în acțiunea revoluționară, decelarea mijloacelor permise și a celor nepermise în cadrul ei, clarificarea raportului dintre atribuțiile instituțiilor puterii, ale administrației de stat și drepturile civice, libertățile fundamentale ale indivizilor fără de care nu se poate construi o autentică democrație socialistă. S-ar fi putut ajunge astfel la sedimentarea unui ansamblu de valori politice socialiste, delimitate de cele burgheze, cu o specificitate conturată, în care

s-ar fi inclus acele valori validabile produse în alte situații istorice. În acest fel presiunile pragmatismului, prezent constant în sfera politicii, ar fi fost diminuate, iar spațiul de afirmare a valorilor socialiste lărgit, credibilitatea lor mărită.

Neexplorarea filosofică a acestei direcții și-a pus amprenta asupra multor avataruri ale acțiunii politice de făurire a noii orînduiri, în special în ceea ce privește exigența respectării rolului individului ca protagonist al vieții sociale. Problema este de mare complexitate. Concepția pozitivistă asupra marxismului privilegiază în mod neîndoielnic instituțiile statale, le sacralizează în raport cu individul văzut într-o perspectivă instrumentală, ca mijloc și nu ca scop în sine. Instrumentalizarea individului și-a găsit o expresie limpede în sublinierea exclusivă a rolului său de componentă a forțelor de producție, de agent al producției, în formula fals umanistă că omul este capitalul cel mai prețios. Se insista astfel asupra unei singure laturi a omului contemporan, aceea de executant pasiv, determinat, dar nu și de ființă cu largi disponibilități creatoare în toate planurile existenței, inclusiv în cel al conducerii societății.

O scurtă paranteză este necesară, deoarece interpretarea unilaterală a datelor problemei are adînci repercusiuni asupra înțelegerii ideilor și valorilor materialismului istoric. Este adevărat că una din deschiderile inedite ale acestuia este conceperea societății nu ca o sumă de indivizi, ci ca un ansamblu sau sistem de relații diferențiate. Acesta este prin funcționalitatea și dezvoltarea sa terenul obiectiv al formării oamenilor, al manifestării lor. Prin toate determinările sale societatea, deși implică existența indivizilor, li se impune acestora, care, prin activitatea lor, i se subordonează. De-a lungul istoriei funcționarea sistemelor sociale a fost determinată de relațiile lor de producție, de cele social-politice și nu de interesul pentru destinul indivizilor. Determinismul social este total indiferent față de soarta oamenilor, a consecințelor pe care ei trebuie să le suporte. Schimbările importante ce se produc în statutul indivizilor de-a lungul istoriei sînt urmarea transformării sistemelor sociale, a relațiilor ce le compun.

Din toate acestea nu decurge însă pentru materialismul istoric menținerea raportului de subordonare a in-

divizilor față de sistemul social și în procesul instituirii noii orînduiri, ca o determinantă invariabilă a istoriei. Marx a fost acela care, descoperind determinismul social, a relevat totodată necesitatea trecerii sub controlul societății a propriei sale dialectici, în vederea stabilirii unor raporturi noi între sistemul social și membrii săi, care să facă posibilă existența oamenilor ca scop în sine. Cu alte cuvinte aceasta înseamnă *umanizarea determinismului social*, în așa fel încît să nu mai producă în nici o împrejurare efecte distructive sau alienante pentru oameni, să nu-i unidimensionalizeze, să le permită o existență obiectivă printr-o mare diversitate de satisfacții și împliniri personale. Transformările politice, economice și sociale pot conduce treptat la atingerea acestui obiectiv numai dacă se împletesc cu modificarea statutului individului, cu propulsarea lui în viața socială, cu descătușarea energiei lui.

Ignorarea rolului individului a constituit una din sursele care a îngreuiat umanizarea determinismului social în edificarea noii societăți, manifestarea unui consens activ în toate momentele evoluției sale. Pentru Marx, înfăptuirea socialismului era *mijlocul*, ambianța necesară afirmării oamenilor ca individualități și personalități în toate planurile existenței, dar nu și scopul sacralizării instituțiilor social-politice.

Teoria individului este unul din acele capitole cu care materialismul istoric trebuia completat în secolul nostru, pentru a face față deplin confruntărilor, crizelor și catastrofelor sociale pe care le-a cunoscut. O teorie a individului este strîns legată de vasta problematică a alienării și dezalienării umane. Refuzul de a recepta acest plan fundamental al materialismului istoric este unul dintre semnele cele mai pregnante ale îndepărtării dogmatismului de spiritul autentic al filosofiei lui Marx. El s-a făcut resimțit din plin în practicile autoritarismului birocratic care a generat cele mai multe din distorsiunile și alienările brutale din procesul tranzitării spre socialism.

Cu toată însemnătatea lor, textele lui Marx despre alienarea umană nu pot surprinde fenomenul în amploarea și formele tipice contemporaneității, primejdiile sale incalculabile. El este un cîmp de investigație ce trebuie construit și studiat atît în manifestările sale din societățile capitaliste, cît și din acelea socialiste aflate în construcție.

Neglijarea acestei direcții teoretice a contribuit la instituirea unei optici înguste în analiza capitalismului contemporan, la insuficienta explorare și conștientizare a riscurilor umane pe care le include. Deși a reușit să estompeze unele din efectele brutale ale disfuncționalităților și contradicțiilor sale, să voaleze manifestarea altora, evoluția capitalismului se produce pe fundalul unor acute forme de alienare socială și individuală, al impunerii unor mijloace noi de dominare și aservire, pervertire a conștiințelor și robotizare a existențelor, care poate prefigura o tendință de agravare a instrumentalizării oamenilor în modalități mai subtile și ascunse, dar nu mai puțin percutante.

În același timp, ignorarea teoriei alienării a permis ca trecerea la construirea noii orînduiri, care a închis parțial unele izvoare ale înstrăinării, să amplifice altele în forme nebănuite. S-au respins ca fiind chipurile burgheze instituții și norme ca cele parlamentare, în care s-au cristalizat rezultate ale acțiunilor populare, în schimb s-au preluat forme de existență, mijloace de conducere — ca acelea autoritare și birocratice — sau valori spirituale producătoare de fenomene de instrumentalizare și alienare, de dominare și manipulare. Preluarea defectuoasă a valorilor anterioare s-a resimțit datorită neluării în considerare a criteriului diferențierii între cele alienante și cele dezalienante.

Rămînerea în urmă a filosofiei marxiste în ceea ce privește elaborarea valorilor cardinale ale resituării omului în lumea contemporană — îndeosebi a libertății și demnității umane, a angajării și responsabilității omului față de sine, colectivitate și de istorie, relația dintre socialitatea și individualitatea omului, dintre instituțiile politice și libertățile individului sau aceea dintre dreptatea socială și realizarea umană a omului etc. — este tot o urmare a desconsiderării teoriei alienării și a dezalienării. Ea este și una dintre cauzele teoretice ale încetinelii cu care filosofia a conștientizat și a reacționat la deformările de tot felul petrecute în procesul tranziției la noua orînduire. Nu este de mirare că pe acest ecran istoric a intervenit dezorientarea multor aderenți ai ei.

De altfel, faptul că numeroase idei ale operei filosofice a lui Marx nu și-au găsit o expresie firească, necesară în tot atîtea valori explicite, reprezintă o altă limită importantă a variantei pozitivist-dogmatice a filosofiei marxiste. Înscriindu-se într-o concepție scientistă, această variantă nu a considerat elaborarea teoretică a valorilor drept un obiectiv de rezolvat. A renunța la degajarea sensurilor umane a fenomenelor realității, a determinărilor acestora împiedică aprofundarea particularităților omului, tratarea statutului său ontologic și etic. Omul nu există fără instituirea unor finalități, a unor proiecții, iar acestea se elaborează și se realizează în temeiul unor valori determinate, a unor sensuri pe care le conferă activității sale.

Filosofia, care de la începuturile ei și-a văzut rostul într-o relație de implicare în praxis, în vederea transformării acestuia, a umanizării existenței sociale, renunță la sine dacă nu se ocupă de problematica valorilor sale caracteristice. Ideea este cu atît mai valabilă cu cît o filosofie atrage adeziunea unor grupuri sociale prin intermediul valorilor, al sensurilor care dau conștiința acestora, conturează finalitatea lor adecvată.

În schimb, varianta pozitivist-dogmatică a transformat în valori-mit, absolute, idei teoretice, unilateral interpretate, ca aceea a necesității economice, la care ne-am referit, ipostaziată într-un autentic zeu al istoriei. Astfel reprezentată, opusă acțiunii oamenilor teza despre necesitatea obiectivă a favorizat o atitudine fatalistă și resemnată față de evoluția evenimentelor istorice, de angajarea politică a clasei muncitoare. Dacă, așa cum arată Gramsci, uneori fatalismul poate fi sursă de optimism — un optimism orb și stupid, am adăuga noi — el ajunge, în situațiile dificile ale istoriei, izvor de pasivitate, de așteptare a ineluctabilului. Această stare de spirit a blocat decantarea între valoare și nonvaloare în acțiunea social-politică, între mijloacele acceptabile și cele inacceptabile în realizarea țelurilor, ceea ce a ușurat nerespectarea unor valori politice și etice elementare, ca cele democratice, a facilitat legitimarea unor acțiuni arbitrare de mare gravitate.

La înfiriparea și menținerea acestei stări de spirit a contribuit și zeificarea pe alocuri a politicii, postularea infailibilității sale. Pretenția politicului la prevalența supremă în istorie — idee extrem de veche, care a că-

pătat un nou suflu prin opera lui Hegel, străină însă gîndirii lui Marx — a stimulat tendința demonetizării multiplelor și variatelor forme ale praxisului uman. Politicul s-a putut erija temporar într-un judecător suprem al oamenilor, al vieții lor, asumîndu-și nejustificat dreptul de a le impune destinul, dreptul la existență sau moarte. Semnificativă a fost în această privință ideea de a-i determina pe oameni să trăiască exclusiv pentru viitor. Dacă proiecția în viitor este neîndoielnic o determinație existențială principală a oamenilor, ei *sînt, pot și vor să se realizeze în prezentul dat,* fără de care nu poate să se contureze nici viitorul prefigurat.

Conștiința limitelor unui fenomen este esențială pentru stăpînirea lui. Prin articulațiile, dialectica și finalitatea sa, politica nu trebuie să-și propună a fi instrumentul general al fericirii oamenilor, al modelării lor absolute, ci numai un *mijloc* al reglării determinismului global al societății.

Toate acestea subliniază o dată mai mult nevoia arzătoare a materialismului istoric de a-și consolida propriul său edificiu de valori, care să continue și să reflecte originalitatea sa particulară din planul ontologiei, să reprezinte răspunsuri de durată pentru dramaticele dileme umane ale acestui sfîrșit de secol. Niciodată în trecut funcția de valorizare a filosofiei n-a fost atît de importantă și de cuprinzătoare ca în zilele noastre. Este suficient să amintim, în acest sens, rolul ei fundamental în delimitarea surselor și mijloacelor de progres umanizat, în stabilirea criteriilor de distincție, a tabloului valorizărilor, menite să dezvăluie sensul istorico-uman al principalelor procese științifice, tehnice și tehnologice actuale, în așa fel încît folosirea roboților în economie să nu fie urmată de robotizarea oamenilor, iar teleinformatica să nu devină instrumentul aservirii spiritelor.

Prin înseși reperele sale inițiale, prin sistemul său de referință, filosofia marxistă implică o permanentă revenire asupra principalului său nucleu de idei, o confruntare a acestuia cu dinamica existenței. Efortul de reinvestigare pentru a completa concluziile anterioare, a le nuanța și dezvolta este expresia deschiderii sale spre praxisul uman în diversitatea formelor sale, constituie una dintre sursele vitalității materialismului istoric. Reluarea consecventă a acestui efort duce la formarea conștiinței de sine — la cunoașterea realizărilor

sale certe, a limitelor și erorilor sale — care delimitează materialismul istoric de filosofiile tradiționale, de regulă mulțumite de sine și claustrate rigid în ideile lor imuabile. Desprinderea tuturor implicațiilor din evoluția sinuoasă a secolului al XX-lea este neîndoielnic acea premisă pentru ca filosofia marxistă să ajungă la o deplină conștiință de sine, să se orienteze spre noi direcții de cercetare și reflexie, spre elaborarea unor noi teorii ce ar putea configura linii noi de evoluție procesului istoric. Este calea pentru ca ea să-și îndeplinească mai bine ca în trecut funcția conștientizării problematicii sociale și umane a epocii pe care o străbate.

*
* *

Dilema filosofiei, pe care am schițat-o în prima parte a reflexiei noastre, este evident și una a materialismului istoric. Acesta se află la o adevărată răscruce a evoluției sale. De aplecarea sa asupra tuturor problemelor grave ale contemporaneității, a proceselor ei transformatoare și crizelor ei, asupra multiplelor variabile care configurează statutul omului de astăzi, a riscurilor vădite și mai puțin vădite ce-l pot periclita sau pune sub semnul întrebării, depind depășirea stagnării și întîrzierilor provocate de dogmatism, refacerea și creșterea rezonanței sale culturale și sociale, depinde afirmarea sa ca o conștiință filosofică percutantă a actualului timp istoric !

În căutarea omului

Care este semnificația profundă a operei filosofice a lui J. P. Sartre ? — ne-am întrebat adesea de-a lungul deceniilor celei de-a doua jumătăți a secolului nostru, urmărindu-i evoluția nu odată imprevizibilă și ecoul contradictoriu.

Filosofia sartriană a fost cu certitudine curentul de gîndire nemarxist care a exercitat cea mai puternică influență în anii '50 pînă la mijlocul anilor '60, nu numai în Franța, ci în planul culturii universale. Ea a generat numeroase fațete ale controverselor filosofice din epocă. După cum a stîrnit o adevărată modă culturală care i-a adus autorului ei glorie și celebritate timpurie, nu de puține ori chiar și aureola unui vedetism neobișnuit pentru un filosof. Dar a provocat, din momentul în care Sartre a început să ia atitudini politice, și unde variate de neînțelegere și adversitate. Cei care vedeau în filosofia sa una neangajată social, fără nici o opțiune politică, au rămas nedumeriți și stupefiați : li s-a spulberat speranța unei concepții neutrale, care să nu-i oblige să aleagă, chiar dacă nu sesizau prea bine corelația interioară dintre ideile strict filosofice și cele politice.

Vederile intelectualității burgheze au fost profund contrariate, a apărut în cadrul lor un val de furie ce avea să crească necontenit, urmărindu-l pe Sartre pînă la moarte și dincolo de ea. Cercurile politice de stînga, cu care filosoful a colaborat în multe situații, l-au atacat frecvent cu o furie nu mai puțin atroce ca a celor de dreapta. Atitudinile sartriene tulburau multe canoane intangibile. Ele au făcut să răsune multe adevăruri tragice

și dure ale politicii acelor ani, pe care stînga instituționalizată nu le recunoștea, a întîrziat mult — uneori foarte mult — să le accepte.

Într-o rețea complicată de linii sinuoase, cu o perspectivă nu întotdeauna limpede, J. P. Sartre s-a impus ca o conștiință a epocii de profundă sensibilitate, care reacționează la nedreptățile și malformațiile ce au pecetluit-o, la primejdiile ce o traversează, care încearcă să afle un răspuns la tensiunile și conflictele sale. Deși în unele sau altele dintre punctele sale de vedere filosoful francez a putut greși, este sigur că el s-a situat de partea opresaților, a celor care luptau pentru libertate, care urmăreau ca desfășurarea istoriei să ia în considerație omul, afirmarea sa.

Cunoașterea teoretică pe care a avut-o asupra fenomenelor epocii nu a fost întotdeauna — așa cum se va vedea — adecvată, distincțiile sale nu erau riguroase, dar reacțiile sensibile, intervențiile sale în apărarea omului erau în marea lor majoritate legitime. A fost una dintre acele rare conștiințe ale secolului care nu a ezitat să avertizeze asupra pericolelor și riscurilor ce au apărut în evoluția sa în ultimele decenii. Este marea deosebire dintre Sartre și filosoful german Heidegger, care într-o măsură l-a inspirat la începuturile sale, dar de care s-a despărțit ulterior. A fost, așa cum l-au numit compatrioții săi, un „monstru-sacru" al culturii timpului pe care l-a parcurs !

Opera filosofică a lui Sartre este, prin articulația sa interioară, adînc semnificativă pentru secolul de care ne despărțim. Surprinderea sensurilor ei variate, acum, după ce viața filosofului și-a găsit o expresie definitivă în operă, ne apare ca o reală posibilitate a aprofundării cunoașterii veacului, a oamenilor lui, cu dilemele și înfruntările lor. Lucrările sale pot fi astăzi studiate ca finite, chiar cînd n-au fost terminate, ca expresii ale unor procese culturale și sociale dacă nu epuizate, cel puțin cu semnificații conturate. Ele pot fi cuprinse într-o perspectivă critică despre care s-a pronunțat adesea, în ultimul deceniu de viață, autorul lor, puncte de vedere ce aparțin ele însile unei notabile trăsături a gîndirii sartriene, revenirea repetată asupra ei însăși. Sînt acumulate astfel multe dintre datele necesare distanțării și tratării obiective, în afara pasiunilor partizane, a filosofiei lui Sartre, a elementelor de adevăr și valoare,

a erorilor și anacronismelor sale, a vivacității și contradicțiilor ei.

Un element de mare importanță în această privință este cunoașterea, pe care o avem astăzi, despre filosofie ca expresie cognitivă, ca teren al dezvăluirii unor adevăruri demonstrabile într-o formă sau alta, și filosofie ca expresie a confesiunii unei conștiințe, idee de care ne-am ocupat succint cu alte ocazii. Cea dintîi tinde să contureze concepte și idei teoretice, să reconstituie spiritual existența ca totalitate, ipostaze ale fenomenului uman. Metodele și limbajele utilizate în acest scop au fost și au rămas variate de-a lungul istoriei datorită morfologiei culturale specifice a filosofiei.

Cea de a doua formă de expresie a filosofiei exprimă reacțiile unei subiectivități reflexive față de tablourile lumii, de problemele existențiale ale istoriei și ale omului. Ea nu operează cu concepte și idei definite cu rigoare, nu rîvnește la coerență teoretică și nu se preocupă de suportul obiectiv al afirmațiilor sale, ci schițează o stare de spirit, o *meditație* asupra existenței, a omului. Spiritul întors cu fața spre sine se confesează, își înregistrează modulațiile. Meditația filosofică nu stabilește și nu poate stabili adevăruri obiective, dar surprinde și fixează în forme expresive reflexivitatea spiritului față de ipostazele lumii, care este dătătoare de seamă despre o epocă, un mod de cultură, o fizionomie umană.

Împletirea dintre filosofia cognitivă și cea confesivă este caracteristică metafizicii tradiționale. Se trece adesea pe nesimțite de la un efort de cristalizare a unor noțiuni și idei, iar prin ele a unor adevăruri, la transcrierea reacțiilor subiectivității, la o meditație subiectivă. Această translație îngreuiază valorizarea metafizicii, distincția dintre adevărurile ei și simplele metamorfozări ale unei reflecții subiective. Dificultatea este cu atît mai mare cu cît în lucrările multor filosofi meditația subiectivă asupra lumii se realizează printr-un limbaj cu pretenții conceptuale și teoretice. O analiză atentă relevă însă că așa-zisele concepte sînt în fond abstracții vide de conținut, care nu reconstituie un obiect determinat, un fragment sau o determinație a existenței, a omului, nu conțin cristale de adevăr. Ele au valoare ca particule ale unui limbaj ce învestmîntează tensiunea unei reflecții, mărturia unei conștiințe.

Această împletire între cele două forme ale filosofiei este proprie și operei lui Sartre, metafizicii sale dar și drumului său spre cunoașterea obiectivă.

Momentul L'Etre et le néant (Ființa și neantul) în traiectoria filosofiei sartriene. Drumul lui Sartre este unul al căutării omului, al aflării locului său în lume și al atributelor sale. Tipul de gîndire pe care-l îmbrățișează, cu care operează o perioadă lungă este cel al metafizicii tradiționale ce nu ia în considerare cunoașterea științifică, se pretinde superioară acesteia. Inspirată de lucrările lui Husserl și Heidegger, gîndirea sartriană din *Ființa și neantul* se întemeiază pe abstracții ce abordează omul izolîndu-l de ansamblurile sociale, de procesualitatea istorică, decupînd astfel o problematică artificioasă, lipsită în mare măsură de relevanță explicativă. Ele aparțin nu atît unui demers analitic, cît limbajului unei subiectivități ce se caută pe sine, își legitimează atitudinile și reacțiile, încearcă să le imprime note de universalitate. Gînditorul se afirmă pe sine, se descrie, dar vrea totodată să creadă că se referă și la ceilalți, la OM, la atributele acestuia.

Reflecția lui Sartre începe cu evidențierea așa numitului fundament ontologic al cunoașterii, ființa primară, absolutul, în raport cu care orice fenomen este relativ. Aceasta este „însăși subiectivitatea, imanența sinelui cu sinele“ [1]. Avem de-a face în fond cu o parafrazare a argumentului ontologic cartezian *Cogito, ergo sum,* ceea ce este admis direct în lucrarea *Existențialismul este un umanism,* adresată marelui public.

Ca și la Heidegger, conceptul de ființă. care ocupă un loc central, nu este definit, ci înconjurat de ambiguitate, descris în termeni foarte vagi, ceea ce face orice analiză teoretică lipsită de obiect. „Ființa este *sinele.* Aceasta înseamnă că ea nu este nici pasivitate nici activitate. Și una și cealaltă dintre aceste noțiuni sînt *umane* și desemnează conduite umane sau instrumente ale conduitelor umane“ ; într-o manieră tautologică desăvîrșită, proprie spiritului metafizic, se afirmă că : „Ființa este. Ființa este în sine. Ființa este ceea ce este“ [2]. Termenul de ființă este aici o simplă formulă

[1] J. P. Sartre, *L'Etre et le néant,* Gallimard Tel, Paris, 1981, p. 23.
[2] *Ibidem,* p. 31 — 32, 34.

mitică, el nu dezvăluie nici o noțiune deoarece nu reconstituie nici un obiect, nici măcar spiritul ca determinație a omului. Denumirea transformă în substantiv legătura dintre subiectul și predicatul unei propoziții. Pretinsa evidență pe care s-ar întemeia este de fapt inexistentă, n-are conținut și nici semnificație.

Eroarea este în fond o iluzie caracteristică metafizicii idealiste care, într-o formă sau alta, ipostaziază spiritul, subiectivitatea omului drept existență, văzînd în ceea ce crede a fi evidență pentru fiecare individ argumentul ontologic fundamental. Se omite că o astfel de evidență este aparentă, că ea nu poate fi luată ca o certitudine și normă a acesteia. Pretinsa evidență la care ne referim împinge în mod logic la solipsism, de care, după Husserl, Heidegger și mulți alți predecesori, Sartre încearcă să scape prin construcții și formule fragile, artificiale. Ele reprezintă delimitarea de o concluzie limită, dar nu și o rezolvare a problemei.

Așa-zisa evidență a ființei nu este decît o extrapolare antropomorfizantă a spiritului asupra ansamblului existenței, total lipsită de temei. Spiritul apare ca o entitate de sine stătătoare, nelegată de om și societate, care se metamorfozează, fără a se ști cum, în orice, fiind pretutindeni. Metafizica se mișcă astfel într-un spațiu al iluziei, în care uneori pătrunde ecoul existenței.

Ceea ce poate uimi la Sartre este afirmația după care ideea ființei ca imanența sinelui ar însemna o depășire a idealismului, întrucît ea nu se întemeiază pe cunoașterea, ci pe prezența ființei.

Cea de a doua teză a construcției sartriene se referă la prezența neantului în ființă, înțeles ca posibilitatea omului de a se pune sub semnul întrebării, de a se nega. „Omul este ființa prin care Neantul vine în lume“, „ființa care face Neantul să apară în lume“ [3]. Atributul neantizării se instituie ca libertate a omului.

Neantizarea reprezintă particularitatea subiectivității omului de a se raporta la ea însăși printr-o serie infinită de rupturi și anihilări a ceea ce a fost anterior, în așa fel încît să-și reînceapă mișcarea reoptînd de fiecare dată. Neantul nu are semnificația morții lumii, a neființei ca entitate cosmică, ci aceea a negării stărilor anterioare ale conștiinței, a succesiunii cauzale a

[3] *Ibidem,* p. 59, 58.

momentelor devenirii sale. El sugerează lipsa de devenire a subiectivității, constanta sa redemarare. „Orice proces psihic de neantizare implică deci o tăietură între trecutul psihic imediat și prezent. Această tăietură este tocmai neantul“ [4].

Întreaga semnificație a ideii se conturează pe fundalul neacceptării sartriene a determinismului în general, al celui psihic în mod special. „Determinismul psihologic, înainte de a fi o concepție teoretică, este o conduită de scuză... fundamentul tuturor conduitelor de scuză...“ [5]

Libertatea este conceptul fundamental al viziunii lui Sartre despre om. El nu desemnează o situație a omului privit în deplinătatea disponibilităților sale, ci numai o stare a conștiinței. Nu are în vedere un statut social-politic sau unul economic, ci o ipostază a spiritului. „Libertatea este ființa conștiinței“. În această lumină trebuie interpretată aserțiunea că „Libertatea umană precede esența omului și o face posibilă, esența ființei umane este în suspensie în libertatea sa.“ Ea nu poate fi „deosebită de *ființa* «realității umane»“. Explicîndu-ne Sartre scrie : „Omul nu este *mai întîi* pentru a fi liber *apoi*“[6].

Libertatea se asociază indisolubil cu angoasa, alt concept central al viziunii sartriene, care desemnează starea de neliniște și nesiguranță în fața opțiunilor ce se prezintă conștiinței într-o situație oarecare. Este anxietatea produsă de o multitudine de posibilități, dintre care numai una este potrivită pentru o subiectivitate anume. „Angoasa... este recunoașterea unei posibilități ca posibilitatea *mea*...“. Ea este „frica de a nu fi la această întîlnire, de a nu vroi să mă duc chiar“. Neliniștea, incertitudinea provin din faptul că alegerea opțiunii, a posibilității depinde numai de eu-ul conștiinței, nu de altcineva. „Angoasa este surprinderea reflexivă a libertății de către ea-însăși...“ [7], ceea ce înseamnă că fiecare om se receptează ca total liber, ca ceea ce dă sens lumii pentru sine.

[4] *Ibidem*, p. 62
[5] *Ibidem*, p. 76
[6] *Ibidem*, p. 60.
[7] *Ibidem*, p. 71, 75.

Refuzul determinsmului se întemeiază pe ideea că el introduce condiționarea opțiunilor subiectivității, ceea ce conduce în plan moral la micșorarea ariei responsabilității omului față de el însuși, îi oferă scuze întrucît transferă, total sau parțial, în afară, motivația alegerii făcute. Omul s-ar comporta astfel față de sine-însuși ca un obiect. Este fără îndoială simptomatic pentru reflexivitatea metafizică neacceptarea determinismului în temeiul unor idei apriorice despre libertatea omului. Nu se cercetează în existența socială prezența sau neprezența unor relații de determinare, a determinismului, ci acesta este respins *ab ovo* pentru că nu corespunde cu o anume reprezentare despre om și libertatea sa. Firește că o astfel de imagine este inerent o construcție arbitrară.

În pofida premiselor sale inițiale, în care libertatea conștiinței apare ca absolută, neîngrădită de nimic, Sartre, intuind aporia — capcană în care a intrat — introduce el însuși o limită importantă ideii ce-i șubrezește întreaga construcție. Într-adevăr, o libertate totală a conștiinței, lipsită de orice criteriu de opțiune, se neagă pe sine. De aceea, silit să sugereze un principiu al opțiunii, Sartre îl vede în *lipsa de-a-fi*, în precaritățile și neîmplinirile ființei omului. Lipsa ființei „nu apare în lume decît odată cu apariția realității umane“, deoarece numai o ființă neîmplinită poate să se depășească spre ceea ce îi lipsește, așa cum face omul. Închizînd cercul, realitatea umană apare de-a dreptul imposibilă, se sesizează pe sine ca incompletă, ca „...o depășire perpetuă spre coincidența cu sine care nu este niciodată dată“. Ființa omului „... este obsedată continuu de o totalitate care este fără a putea să fie, pentru că ea n-ar putea să atingă în-sinele fără a se pierde pentru-sine. Prin însăși natura ei este o conștiință nefericită, fără depășirea posibilă a stării de nefericire“ [8].

Libertatea subiectivității se înfruntă cu o multitudine de posibilități, dar ea trebuie să aleagă numai dintre acelea care exprimă împliniri ale ființei, vizează atingerea în-sinelui. Se intră astfel într-o nouă aporie, într-o contradicție logică cu propria premisă, aceea că „...omul există mai întîi... și se definește apoi“, că „omul

[8] *Ibidem*, p. 124, 128, 129.

nu este nimic altceva decît ceea ce se face“ [9]. Conștiința nu-și poate astfel recepta neîmplinirile deoarece nu-și intuiește totalitatea ființei. Este de aceea greu să se afirme că omul este obsedat de totalitatea sa, cu atît mai puțin de o depășire a acesteia. Conștiința nu poate avea într-o asemenea viziune o articulare, de aceea ea nu poate să tindă spre coincidență cu sine, împlinire și realizare de sine.

Toate acestea sînt evidente dacă se adaugă o ultimă idee sartriană centrală, aceea că omul este *proiect*, „adică se definește prin scopul său“ [10], prin acțiunea sa viitoare. Paradoxal omul se face și se interpretează plecînd de la viitor.

Libertatea constă deci în „...alegerea mea-însămi în lume și în același timp descoperirea lumii“. Sau, în cuvinte de mai mare plasticitate : „Noi alegem lumea... alegîndu-ne“. Omul este definibil printr-un scop care nu este, care îl proiectează dincolo de lumea dată. Conștiința este asocială, fiind „...necesarmente separată de toate celelalte, căci ele nu sînt în legătură cu ea decît în măsura în care sînt pentru ea“ [11].

Libertatea este autodeterminarea voinței, totala autonomie a alegerii, care nu este condiționată de nici o cauză anterioară, de nici o stare din trecut. Ea este propriul ei fundament. Oamenii nu aleg să fie liberi, ei sînt condamnați la libertate, cea a alegerii. De aceea libertatea nu se exprimă în bucurie, ci în resemnare și indispoziție, în disimulare și evaziune, în fuga de sine. Ea este o alegere însoțită de punerea propriei conștiințe sub semnul întrebării, negarea stărilor sale anterioare, de incertitudine. Opțiunea ca act — prin care oamenii se determină ei-înșiși — se împletește cu anxietatea și responsabilitatea copleșitoare.

Omul este propriul său responsabil, autorul incontestabil al actelor, al vieții sale. „Este de aceea lipsit de sens ca el să se plîngă, pentru că nimic din afară n-a decis asupra a ceea ce noi resimțim, trăim sau sîntem... Ceea ce mi se întîmplă mi se întîmplă datorită mie și n-aș putea să fiu afectat nici să mă revolt nici

[9] J. P. Sartre, *L'existentialisme est un humanisme*, Nagel, Paris, 1946, p. 21, 22.
[10] J. P. Sartre, *L'Etre et le néant*, p. 508.
[11] *Ibidem*, p. 517, 518, 508.

să mă resemnez“ [12]. Responsabilitatea omului nu se referă numai la actele celui care a făcut alegerea, deoarece prin participarea sa la acțiuni și procese sociale ea se extinde și asupra acestora. Sartre pretinde că un război la care oamenii au fost constrînși să participe prin nederobarea lor, devine războiul lor. „Întrucît nu m-am sustras, eu *l-am ales*... totul se petrece ca și cînd aș purta întreaga responsabilitate a acestui război“ [13]. Omul este singur, lipsit de ajutor, angajat într-o lume a cărei răspundere o poartă, fără a se putea sustrage acestei responsabilități, fiind responsabil chiar de dorința de-a nu fi responsabil. Cea mai profundă angajare este cea a conștiinței care se receptează pe sine ca ființă fără fundament, dar este constrînsă „...să decidă asupra sensului ființei pentru-sine și peste tot în afara sa“ [14].

Viziunea sartriană despre om din *L'Etre et le néant* vădește cîteva note caracteristice. Omul este văzut în spiritul metafizicii idealiste tradiționale numai ca subiectivitate, iar formele acțiunii sale se volatilizează prin circumscrierea lor în metamorfozele interiorizării. El nu trăiește în societate, nu este o ființă socială, cu toate implicațiile ce le include această determinație fundamentală. În nici un fel nu este luată în considerare geneza socială a subiectivității umane, a disponibilităților sale, prezența sa existențială în ansambluri sociale. Conștiința este privită ca entitate autonomă, desprinsă de orice relații, celelalte conștiințe, ceilalți oameni există numai în măsura în care sînt receptați ca atare. Este absolut limpede că pentru Sartre problema socialității omului se punea numai în lumina sesizării subiective a existenței celorlalți, a subiectivității lor. Acesta este cadrul în care se derulează toate confruntările omului sartrian, acte ce se consumă exclusiv pe scena subiectivității. Dincolo de ea nu se întîmplă nimic !

Merită să ne oprim asupra acestei fațete a gîndirii lui Sartre, semnificativă pentru metafizica secolului nostru. Spre deosebire de trecut, cînd socialitatea nu era nici măcar înregistrată, acum ea este consemnată ca o stare exterioară a omului. Printre trăsăturile „facticității omului“, altfel spus „printre acelea care nu pot nici să

[12] *Ibidem*, p. 612.
[13] *Ibidem*, p. 613.
[14] *Ibidem*, p. 615.

se deducă nici să se dovedească, dar care «se lasă văzute» este una pe care o numim existența-în-lume-în-prezența-celorlalți" [15]. Determinația socială a oamenilor este privită doar ca existența individului în prezența altora, nu ca o determinantă constantă a posibilității lor de-a fi și de-a se manifesta.

Socialitatea astfel concepută este terenul alienării omului. Întrucît lumea nu este numai a unei conștiințe pentru sine ci și a altora, se produce o alterare a individului. „Pentru-sinele apare într-o lume care este lume pentru alți pentru-sine. Acesta este *datul*. Și, prin aceasta... sensul lumii este *alienat*. Aceasta înseamnă că el se află în prezența unor *sensuri* care nu vin în lume prin el". Ideea alienării se conturează prin precizarea că prezența celorlalți reprezintă „... o limitare de fapt a libertății mele. Într-adevăr, prin Celălalt apar anumite determinări a ceea ce *sînt* fără să le fi ales" [16]. Libertatea omului este limitată de aceea a celuilalt.

Ideea că libertatea unui individ restrînge pe aceea a celuilalt este tipică pentru tratarea metafizică a omului, care-l înscrie într-o ambianță existențială iluzorie, ce reține puțin sau mai nimic din datele sale autentice. Răsturnarea și falsificarea acestora apar limpede din înfățișarea determinației sociale a omului — fără de care el nici n-ar exista — drept limita sa principală, instrumentul alterării sale. Însăși problema libertății — indiferent de interpretarea ei — s-a pus și se pune numai în cadru și în termeni sociali. Alternativele de-a fi ale oamenilor sînt exclusiv sociale, deoarece rezultă din interdependența lor, oricare ar fi ele, se obiectivează în raport cu ceilalți.

Tinzînd să derive existența și omul din cîteva concepte-esență sau chiar din unul singur, metafizica este opacă pentru determinațiile și procesele sociale, este incapabilă, prin spiritul și structurile sale abstracte, să le surprindă. Ea elaborează abstracții lipsite de transparență, care nu generalizează, nu dezvăluie articulațiile existenței, ci îi prescriu norme ale unui mod de-a fi care nu este. Metafizica se sustrage socialului nu printr-un accident întîmplător, ci din credința că luarea lui în considerare face imposibilă descoperirea și întruparea absolutului, a esențelor pure și intangibile, permanente.

[15] *Ibidem*, p. 569.
[16] *Ibidem*, p. 577, 581.

Libertatea este la Sartre un astfel de concept-esență, *din* și *prin* care omul trebuie să se edifice pe sine. În pofida așteptării însă, abstracția metafizică a libertății coincide cu ideea profund tradițională a liber-arbitrului, a dreptului de alegere nestingherită a conștiinței, a omului care se refuză și contestă orice formă de determinare. Liber-arbitrul este absolut, iar determinismul o negare a manifestării sale. Nota specifică sartriană este modularea libertății dintr-un atribut al conștiinței în esența ei. Conștiința se identifică de aceea cu libertatea, este libertatea absolută. Pentru aceasta stările și opțiunile sale nu se mai articulează în nici un fel printr-o succesiune cauzală, ci prin proiecția finalităților alese asupra viitorului.

Viziunea sartriană a libertății nu are nici un temei ontic. Nimic mai puțin eronat în această privință decît afirmația că oamenii sînt condamnați să fie liberi. Este suficient de subliniat că adesea oamenii au fost și pot fi puși în situații în care să nu aibă alternative reale. Libertatea nu este esența fatală a omului numai și pentru faptul că posibilitatea opțiunii într-o direcție sau alta, lărgirea ariei sale de manifestare au trebuit cucerite, se realizează prin modificări și transformări în ansamblurile sociale, în structurile și instituțiile acestora. Ea nu este proprie acelor popoare, grupuri sau indivizi care, într-o măsură sau alta, nu se pot afirma ca subiecți ai destinului lor, nu pot să opteze în cunoștință de cauză asupra cursului său. Libertatea apare ca o relație socială care stabilește posibilitățile de intervenție și acțiune umane în variatele planuri ale istoriei, existenței colective și individuale a oamenilor, o relație ce exprimă nivelul de funcționare umanizată a acestora.

Prin cartea sa *L'Etre et le néant* J.P. Sartre a vrut să întemeieze o ontologie axată pe om. Dar el nu realizează o analiză a existenței deoarece ignoră existența socială ca ansamblu obiectiv al lumii. Interesul cărții se află în plan moral, care reprezintă și cheia gîndirii sartriene din acea perioadă, sensul ei cel mai profund. În meandrele sale nu trebuie căutată substanța cognitivă, ci semnificația limbajului metafizic, care imprimă filosofiei starea confesivă a unei meditații. Ea nu este terenul de cunoaștere a unui obiect, de care de altfel nu ține seama,

cît îndeosebi mijlocul expresiv al căutării de sine, al formulării unor aspirații despre om. Ideile sale despre libertatea și responsabilitatea omului trebuie citate și valorizate în această perspectivă.

Principala aserțiune ce traversează gîndirea morală a lui Sartre este aceea că omul se face pe sine prin totalitatea alegerilor și acțiunilor sale. El trăiește optînd, proiectîndu-se în formele activității sale. Viața unui om este ansamblul alegerilor pe care le face, transpunerea lor în acte. Gîndirea sartriană intuiește, în ciuda spiritului ei metafizic, particularitatea omului de a se autoproduce, fără însă a se putea apropia de determinările sale ontice, ceea ce constituie deschiderea ei meritorie. Ea este demnă de a fi reținută și valorizată, chiar dacă este numai un element singular al unei configurații mult mai ample și ramificate.

Într-o epocă de criză acută și prelungită a individului, de contestare autoritară a lui, ajungîndu-se pînă la anihilarea sa civică, politică și morală, dar nu rare ori și fizică, Sartre face din salvgardarea acestuia axul meditației sale. Greșit prin izolarea individului, prin înfățișarea acestuia ca lăcașul libertății absolute, mesajul său este în plan moral un autentic apel la curajul omului, menit să stimuleze rezistența sa în ciocnirea cu valurile și uraganele existenței, un apel la împlinire prin propria-i viață.

Unele dintre ideile sale exprimate într-o modalitate directă și simplă în cartea sa *L'Existentialisme est un humanisme* (Existențialismul este un umanism) sînt elocvente în această privință. Explicînd astfel premisa că omul este ceea ce se face, Sartre relevă că „...omul este mai întîi ceea ce se aruncă spre un viitor și ceea ce este conștient de a se proiecta în viitor. Omul este mai întîi un proiect care se trăiește subiectiv... omul nu este altceva decît proiectul său, el nu există decît în măsura în care el se realizează, el nu este deci nimic altceva decît ansamblul actelor sale, nimic altceva decît viața sa". Caracterul moral al meditației se degajează limpede cu precizarea : „Omul se face ; el nu este la început, el se face alegîndu-și morala, și presiunea împrejurărilor este în așa fel încît nu poate să nu-și aleagă una" [17].

[17] J. P. Sartre, *L'Existentialisme est un humanisme*, p. 22, 55, 78.

Alegerea morală echivalează cu imprimarea unui sens vieții, sens menit să permită existența unei comunități umane. Libertatea alegerii nu este una arbitrară, gratuită, fără criterii, deoarece omul „...angajează prin alegerea sa întreaga umanitate" [18]. Sensul impregnat vieții, prin care ea capătă valoare, trebuie să fie cu deschidere universală, să realizeze un tip specific de umanitate. Aceasta înseamnă că omul, alegînd pentru sine, optează pentru întreaga omenire. Responsabilitatea sa nu se referă și nu implică numai propria îndividualitate, ci este una ce cuprinde și are valoare pentru întreaga omenire. Fiecare om este responsabil pentru toți oamenii !

Ceea ce din punctul de vedere al unei analize științifice este neîndoielnic o eroare apare în meditația sartriană ca un principiu etic ideal — firește colorat de un cert utopism — ce figurează un tip posibil de umanitate. Ideea că individul este responsabil pentru evenimentele istoriei în care a fost antrenat datorită fluxurilor determinismului social nu are nici un temei obiectiv, ignoră rolul structurilor sociale asupra cărora oamenii luați individual nu au nici o putere. Dar în afirmația lui Sartre accentul cade pe ideea că fiecare om trebuie să acționeze ca și cînd ar fi responsabil de toate actele și evenimentele istoriei în care este angrenat. Este, altfel spus, o chemare la conștiința de sine a oamenilor care ar putea pregăti o nouă conduită.

Ideile etice sartriene sînt ale unui vizionar. Ele nu-și găsesc expresia într-un postulat metafizic de tipul imperativului categoric kantian, ce ființează deasupra oamenilor, ci în principii care angajează pe fiecare individ, care emană din viața lui, din făurirea destinului său. Omul trebuie să trăiască în conformitate cu nevoia de a se face pe sine, de a se realiza prin destinul său, dar urmărind totodată sensuri responsabile față de toți oamenii, proiecte cu deschidere umanitară.

Însăși ideea libertății este văzută de Sartre într-o optică de moralist, aceea a stărilor subiective prin care se ia decizia și mai puțin eficiența acesteia, rezultatele acțiunii sale de materializare. De aceea ea este privită nu ca acțiune ce eliberează omul de sub dominația forțelor naturii și ale istoriei, îi sporesc posibilitățile de intervenție asupra acestora, de stăpînire a lor, ci ca

[18] *Ibidem*, p. 74.

o constrîngere fatală și profund apăsătoare, legată de anxietatea izvorîtă din multitudinea eventualităților, a ireductibilității opțiunii cu care se confruntă individul în fiecare moment al existenței sale. În timp ce la Hegel — ca și la precursorii săi în această direcție, Aristotel, și Spinoza — accentul în elaborarea ideii de libertate cade pe validitatea cognitivă a alegerii, pe fundamentarea acesteia pe baza cunoașterii necesității, la Sartre accentul se deplasează pe mecanismul subiectiv al alegerii, cu dilemele și tensiunile ei.

Viziunea hegeliană — trebuie remarcat fie și succint — are pe lîngă meritul incontestabil de a scoate ideea libertății din spațiul arbitrariului și indeterminării, prin corelarea ei indisolubilă de cunoașterea necesității, limita certă de a trece peste complexitatea și dificultatea alegerii ca moment al libertății. Opțiunea liberă nu este automată, nu rezultă de la sine, univoc din manifestarea necesității în istorie, care adesea se poate dezvălui prin mai multe alternative.

Din perspectiva sartriană, nu există o evoluție a omului pe calea libertății, nici măcar posibilitatea acesteia. Problema este alta, aceea a aflării de către fiecare om a ceea ce filosoful numește pentru-sinele său, a împlinirii sale, a depășirii deficiențelor lui. Fără a mai insista, așa cum am mai menționat, este tendința imposibilă a condiției umane.

Ideile etice care formează stratul cel mai adînc al filosofiei lui Sartre îmbină elemente de legitimare existențială cu altele proiective, colorate de o luminozitate himerică. Cele dintîi exprimă în mod indirect și fără o filtrare cognitivă stări produse de atomizarea socială a oamenilor, de agravarea dilemelor și confruntărilor existențiale, pregnanța alienării lor ca indivizi, lipsa de conștiință istorică în căutarea unei tentative comune de înlăturare a înstrăinării umane. Cele din urmă au o aureolă utopică deoarece nu iau în considerare determinările existenței sociale, ale procesului istoric în și prin care oamenii își aleg proiectele, își fac viața, se lansează în viitor.

O etică real articulată nu poate fi elaborată decît în temeiul unei ontologii reale, autentice, care să plece de la particularitățile existenței umane, atît cele social-istorice, cît și cele individuale. Spiritul metafizic a făcut imposibil drumul de la intuiția lui Sartre a autoproducerii omului la construcția ei ca o ontologie. Dar omul nu poate fi înțeles și interpretat ca ființă morală în afara ambianței sale obiective și subiective, a structurilor sociale și a dinamicii lor, în afara procesului istoric. Acesta este un fapt indubitabil, pe care însă filosoful nu-l cunoștea în epoca scrierii cărții sale *L'Etre et le néant*. El voia să salveze omul-individ prescriindu-i o filosofie morală, închipuindu-și că astfel îl poate scoate de sub rigorile istoriei.

Contribuția cărții este că a pus problema omului-individ într-un moment în care istoria o sublinia cu o rară vigoare și cînd alte curente, inclusiv cel al filosofiei marxiste, nu se ocupau de ea. Punerea unei probleme, chiar dacă nu în termeni adecvați, poate avea adesea o importanță deosebită prin ea însăși. Într-un timp în care individul era fie anihilat fizic sau moral, fie ignorat, considerat ca neesențial, Sartre îi reamintește relevanța existențială, semnificația ce-ar trebui să-i revină în istorie. Prin aceasta el deschide o direcție de investigație a gîndirii, a culturii, care va avansa treptat spre abordarea ei în termeni adecvați în cea de-a doua jumătate a secolului. Exponent al individualismului, al individului izolat, el este un filosof al căutării omului-individ.

Interludiu. Întîlnirea cu istoria, cu meandrele sale dure — războiul, prizonieratul, mișcarea de rezistență antinazistă — începe să modifice treptat viziunea filosofică a lui Sartre. Intersecția cu opera lui Marx, pătrunderea în interiorul ei, amplele ciocniri socio-politice postbelice provoacă o evoluție sensibilă în gîndirea sartriană. Proces întortocheat și contradictoriu, expresie a gestului său constant de a se pune sub semnul întrebării, el s-a dovedit de mare fecunditate pentru opera sa, dînd naștere la planuri neașteptate din unghiul filosofiei pe care a împărtășit-o inițial.

Un deosebit interes are pentru cunoașterea evoluției lui Sartre analiza critică pe care el însuși o face ulterior concepției sale filosofice din *L'Etre et le néant*, traiectoriei filosofice și politice pe care a urmat-o. Importanța ei rezidă atît în francheța unor recunoașteri, în lipsa oricărei disimulări, cît și în luciditatea ce-i stă la bază. Concluziile sale sînt confirmate printr-o analiză obiectivă, distanțată, ceea ce le dă o autentică valoare cognitivă. În această lumină le acordăm aici locul cuvenit.

Într-un amplu interviu pe care l-a dat în 1970 revistei marxiste contemporane „New Left" el spunea despre evoluția sa că : „Problema fundamentală este aceea a relației mele cu marxismul". Iar în continuare adăuga : „Aș putea spune, într-o formulă simplă, că viața m-a învățat «forța lucrurilor». De fapt, aș fi putut să încep să descopăr această forță a lucrurilor încă de la *L'Etre et le néant* pentru că de atunci m-au făcut soldat cu toate că nu vroiam să fiu. Aveam deja experiența a ceva care nu era libertatea mea și care mă guverna din afară... *L'Etre et le néant* retrasează o experiență interioară fără nici o relație cu experiența exterioară — devenită, la un moment dat, din punct de vedere istoric, catastrofică — a intelectualului mic-burghez care eram". În aceeași ordine de idei filosoful sublinia totodată că : „Descoperirea luptei de clasă a fost pentru mine o *adevărată* descoperire : cred în ea total și astăzi, chiar în forma în care Marx a descris-o. Epoca s-a schimbat, dar este aceeași luptă între aceleași clase, cu același drum spre victorie". [19]

Aceste aprecieri revin în toate analizele retrospective făcute de Sartre asupra lui însuși, a drumului pe care l-a parcurs. În alt interviu acordat revistei „Le Nouvel Observateur" în 1975 el reafirmă că mobilizarea sa ca soldat în cel de al doilea război mondial l-a făcut să afle că este o ființă socială. „Aceasta a determinat ca socialul să pătrundă în capul meu... Pînă atunci mă credeam suveran și a trebuit să întîlnesc prin mobilizare negarea propriei mele libertăți pentru ca să capăt conștiința greutății lumii și a legăturii mele cu toți ceilalți și a celorlalți cu mine". În timpul războiului, continuă el „...am trecut de la individualism și de la individul pur dinaintea războiului la social, la socialism. Aceasta este adevărata cotitură a vieții mele : înainte, apoi. Înainte, aceasta m-a dus la opere ca *La Nausée* (Greața) în care raportul cu societatea era metafizic, și apoi, aceasta m-a dus treptat la *Critique de la raison dialectique*" [20] (Critica rațiunii dialectice).

[19] J. P. Sartre, *Situations, IX*, Gallimard, Paris, 1972, p. 99, 102, 108.

[20] J. P. Sartre, *Situations*, X, Gallimard, Paris, 1976, p. 179, 180.

În convorbirile sale cu Simone de Beauvoir din anul 1974 și publicate postum, Sartre reia aceleași idei. El caracterizează astfel concepția sa din *L'Etre et le néant* ca expresia „unui individualism de stînga", relevînd treptata sa volatilizare în anii războiului, odată cu obținerea conștiinței de sine că fiecare om este istorie, cu însușirea ideii marxiste a luptei de clasă.

Ceea ce izbește în toate revenirile filosofului asupra lui însuși este deschiderea sa, capacitatea sa intelectuală și sensibilă de a recepta idei dintr-o concepție diferită net de cea practicată de el pînă atunci. El renunță la prejudecățile privind opera lui Marx, devine conștient că în cadrul ei există o filosofie de certă valoare. Dar, mai mult decît atît, el părăsește unele dintre ideile sale fundamentale anterioare, începe să le înlocuiască, iar pe altele pe care le menține le modifică, le articulează într-o manieră nouă. În opera sa apare un domeniu necunoscut pînă atunci și imprevizibil, cel al gîndirii politice.

Cu toate contradicțiile care vor străbate viziunea filosofică și socială a acestei noi etape a operei sartriene, aceasta reprezintă un fapt în felul său unic. Sartre este singurul filosof care, construind o metafizică speculativă, se smulge din ea și face un efort remarcabil de a edifica o concepție într-un spirit diferit. Cît reușește să parcurgă din drumul menționat este o altă problemă, pe care o vom analiza, dar faptul în sine are o semnificație culturală ce se conturează ca un fenomen particular al secolului. Sartre-omul are forța să se confrunte cu conștiința și opera sa anterioară, să recunoască unele dintre limitele și eșecurile acesteia din urmă. El are forța să se rupă de viziunea care i-a adus glorie și influență culturală, să se îndrepte într-o altă direcție, unde consideră că poate afla o interpretare și o fundamentare teoretică mai apropiate de adevăr a unor valori în care continua să creadă : libertatea omului, însemnătatea subiectivității sale, responsabilitatea sa față de sine dar și față de ceilalți oameni.

Determinîndu-și atitudinea politică Sartre se situează fără nici o ambiguitate pe pozițiile stîngii revoluționare în principalele probleme ale epocii. Dar o face, cum era și firesc, nu printr-o aliniere uniformizată, ortodox-dogmatică, ci prin una care respinge formulele anchilozante, implică dezbaterea și analiza critică a opțiunilor reținute.

Eseul său *Les communistes et la paix* (Comuniștii și pacea) reprezintă o afirmare clară a unei alegeri sociale anticapitaliste întemeiate pe elemente indubitabile de interpretare marxistă : „Cînd un sistem social (cel capitalist — n. ns.) este obiectul atîtor îngrijiri și reclamă atîtea sacrificii (pentru a supraviețui — n. ns.), se poate susține că acesta este rezultatul întîmplării ?“ [21] Rolul partidului comunist în realizarea autonomiei social-politice a clasei muncitoare, în exprimarea și materializarea intereselor, a revendicărilor sale este o altă idee cardinală a studiului. Aceasta ajunge să fie „...chiar un elogiu al partidului comunist împotriva formațiilor politice franceze ale timpului“[22].

Stagnarea marxismului epocii era însă pregnantă și evidentă, iar Sartre nu s-a sfiit s-o spună, să reclame deblocarea spiritului său investigator și analitic, abordarea în cadrul unor lucrări teoretice a marilor întrebări ale timpului. „Pentru noi — scria Sartre — marxismul nu este numai o filosofie : este climatul ideilor noastre, mediul în care ele se alimentează, este adevărata mișcare a ceea ce Hegel a numit Spiritul Obiectiv. Noi vedem în el un bun cultural al stîngii ; mai mult : de la moartea gîndirii burgheze, el reprezintă singur cultura, căci numai el permite să fie înțeleși oamenii, operele și evenimentele“. Dar, adaugă el imediat, „Iată cel puțin marxismul așa cum ar trebui să fie“ [23].

În deceniul al 6-lea însă, cei mai mulți dintre exponenții marxismului se abțineau să folosească acest prețios instrument, să-i pună în valoare multiplele valențe. Procesele sociale ale perioadei, contradicțiile și tendințele ei nu erau cercetate, ci, fie erau ignorate, fie explicate prin prisma unor teze dogmatizate. „Noi nu cerem nimic marxismului decît ca el să *trăiască*, să scuture lenea sa spirituală criminală pentru a da tuturor, fără concesie, ceea ce trebuie să dea“. [24] Se ciocnea o gîndire care, apropiindu-se de opera lui Marx, îi căuta spiritul acesteia în realitate și refuza dogmatismul sclerozant al marxismului acelor ani.

[21] J. P. Sartre, *Situations, VI*, Gallimard, Paris, 1964, p. 270.
[22] S. de Beauvoir, *La cérémonie des adieux*, Gallimard, Paris, 1981, p. 461.
[23] J. P. Sartre, *Situations, VII*, Gallimard, Paris, 1965, p. 110.
[24] *Ibidem*, p. 113.

Îndreptățitei exigențe sartriene de a se aplica marxismului însuși criteriile sale de analiză teoretică i s-a răspuns cu etichetări jignitoare și adversitate. Dogmatismul nu a suportat și nu suportă o discuție la obiect, cu atît mai puțin o dezbatere ce vizează una sau alta dintre tezele sale absolutizante și sacralizate, deoarece ea ar putea să dezvăluie șubrezenia și inadecvarea lor.

In împrejurările în care o diversitate de fațete ale stalinismului și dogmatismului au ieșit la iveală, în care unele dintre țările care au început construirea socialismului au trecut, la mijlocul deceniului șase, prin grave crize interne, Sartre consacră unul dintre cele mai interesante studii ale epocii acestor dificultăți. Dincolo de multe elemente circumstanțiale — care în mod inerent s-au învechit — ceea ce impresionează și astăzi în acest eseu este tentativa de a interpreta procesele făuririi noii orînduiri prin prisma contradicțiilor lor, a particularităților specifice acestora. Este un efort vizibil, care, alături de alte studii ale unor marxiști, ca cei italieni, urmărea înlăturarea tratării subiectiviste și demonologice a temei. În această perspectivă sînt schițate cîteva din principalele dificultăți, disfuncționalități și contradicții proprii complicatelor procese ale transformării socialiste, care, nefiind abordate cu mijloace adecvate, au generat suita cunoscută de deformări.

Faptul este în felul său paradoxal, deși, într-un sens grăitor, semnificativ prin el însuși. Printre puținii gînditori ai timpului care au defrișat drumul analizei marxiste a proceselor specifice construirii socialismului se afla Sartre, care s-a afirmat ca un autentic precursor al orientării ce se va înfiripa în interiorul marxismului anilor '60, '70 ai veacului nostru.

Paradoxul are și o articulație care privește evoluția gîndirii sartriene. Ea se referă la constituirea în cadrul ei a unui filon social-politic de neîndoielnică tentă marxistă, ce reușea să descifreze noi adevăruri printr-o utilizare corectă a conceptelor materialismului istoric. În același timp însă filonul ei filosofic continua să rămînă, în cîteva din coordonatele sale, existențialist. Izbindu-se de inerția dogmatismului marxismului anilor '50, trăind stagnarea și criza pe care acesta le-a provocat, Sartre ajunge să considere că ele nu mai pot fi depășite prin revenirea la virtuțile operei lui Marx, ci numai printr-o *sinteză* a acesteia cu concepția sa existențialistă, cel

puțin în unele dintre jaloanele sale. Dacă la un moment dat a crezut că resuscitarea spiritului cognitiv al marxismului poate fi atinsă din interiorul său, aplicîndu-i criteriile analizei critice pe care Marx însuși le-a elaborat, ulterior punctul său de vedere se schimbă. El consideră astfel că marxismului îi lipsesc anumite planuri teoretice, care se găsesc însă în unele dintre ideile filosofiei existențialiste de la care a plecat. Era aceasta, totodată, o primă recunoaștere că viziunea exprimată în *L'Etre et le néant* nu-l mai mulțumea, n-o mai considera satisfăcătoare pentru regăsirea omului. Sinteza pe care o căuta cu marxismul îi apare necesară din acest unghi de vedere. Ei îi este consacrată elaborarea celei de a doua lucrări de sinteză filosofică *Critique de la raison dialectique* (Critica rațiunii dialectice).

Momentul pe care-l reprezintă cartea Critique de la raison dialectique în traiectoria filosofiei sartriene. Născută din intersecția gîndirii lui Sartre cu spațiul culturii marxiste, cu contradicțiile și stagnarea sa din perioada imediat postbelică, noua carte este anunțată de studiul său *Questions de méthode* (Probleme de metodă), devenit ulterior prima ei parte constitutivă. Studiul are caracterul unui bilanț al raporturilor sale cu filosofia marxistă, cuprinde o primă schiță a proiectului său de sinteză între cele două curente. El are ca punct de plecare constatarea contradictorie, după însăși recunoașterea autorului ei, aceea „...că materialismului istoric furniza singura interpretare valabilă a Istoriei și că existențialismul rămînea singura apropriere concretă a realității". [25]

Explicația trebuie căutată nu într-o limită teoretică, principială a gîndirii lui Marx, ci în utilizarea circumstanțială a marxismului într-o epocă dată, în anii '50, în închistarea sa dogmatică generatoare a unei adînci insatisfacții în rîndul unei mari părți a intelectualității de stînga. Astfel, „după ce ne-a atras la el așa cum luna atrage mareele, după ce a transformat toate ideile noastre, după ce a lichidat în noi categoriile gîndirii burgheze, marxismul, în mod brusc, ne abandona; el nu satisfăcea nevoia noastră de a înțelege; pe terenul particular în care ne aflam, el nu mai avea nimic nou să ne învețe

[25] J. P. Sartre, *Critique de la raison dialectique*, Gallimard, Paris, 1960, p. 24.

pentru că s-a oprit". [26] Nemulțumirea pentru această stare a marxismului era pe deplin legitimă. Dar ea se datora nu ideilor și articulațiilor sale interioare, ci unei interpretări inadecvate, improprii însuși spiritului său, într-o situație istorică determinată.

Analiza sartriană dezvăluie cu finețe, cîteva din manifestările marcante ale dogmatismului, deși nu identifică sursele sale teoretice și numai în parte pe cele neteoretice, social-politice. Sciziunea dintre teorie și practică a avut drept rezultat „transformarea acesteia într-un empirism fără principii, iar a aceleia într-o Cunoaștere pură și încremenită". [27] Ea desconsidera faptele istorice, detaliile lor jenante, conceptualiza „...evenimentul *înainte* de a-l fi studiat". Încriminarea întemeiată a erorilor metodologice ale dogmatismului, a tendinței sale de a denatura faptele, de a forța semnificația anumitor evenimente, duce la precizarea întru totul valabilă: „Conceptele deschise ale marxismului s-au închis; ele numai sînt *chei*, scheme interpretative; ele se pun pentru ele-însile ca o cunoaștere totalizată... țelul său nu mai este de a obține cunoștințe, ci de a se constitui *a priori* în Cunoaștere absolută"; datorită sclerozei teoriei „...Istoria se face fără a fi cunoscută" [28].

Acest fenomen „...nu corespunde unei îmbătrîniri normale. Ea este produsă de o conjunctură mondială de un tip particular; departe de a fi epuizat, marxismul este încă tînăr, aproape în copilărie; de abia că a început să se dezvolte. El rămîne deci filosofia timpului nostru; el este de nedepășit pentru că circumstanțele care l-au generat nu sînt încă depășite". Ideea se împlinește mai departe astfel: „Numai cînd va exista pentru toți o marjă de libertate *reală*, dincolo de producerea vieții, marxismul își va fi trăit timpul; o filosofie a libertății îi va lua locul" [29].

Așa cum se poate vedea din cele reproduse mai sus, principalul repros pe care Sartre îl aduce marxismului pozitivist și dogmatic este ignorarea evenimentului istoric, disoluția singularului concret în scheme abstracte universale. Cealaltă față a aceluiași repros are în ve-

[26] *Ibidem*, p. 25.
[27] *Idem*
[28] *Ibidem*, p. 26, 28, 29.
[29] *Ibidem*, p. 29, 32.

dere volatizarea individului, a existenței sale cu importanța și semnificația esențială a subiectivității sale. Acestea sînt argumentele sale primordiale — asupra cărora vom reveni — pentru afirmarea autonomiei existențialismului, pentru justificarea sintezei dintre acesta și marxism. „Cu alte cuvinte — scria Sartre — noi reproșăm marxismului contemporan de a arunca în cadrul întîmplării toate determinațiile concrete ale vieții umane și de a nu păstra din totalitatea istorică decît osatura sa abstractă de universalitate. Rezultatul este că a pierdut sensul a ceea ce este un om..." [30]. Altfel spus, marxismului îi lipseau medierile necesare prin care să integreze în abstracțiile cu deschidere universală și totalizantă omul concret cu trăirile sale ireductibile, mișcarea și tensiunea subiectivității sale singulare.

De data aceasta ideea critică însă extrapolează asupra gîndirii marxiste în ansamblul ei limitele dogmatismului, fără a se întreba și a încerca să afle dacă ele sînt valabile și pentru opera lui Marx, pentru tezele sale originare, cu care în fond urmărește Sartre să realizeze sinteza sa.

Proiectul sartrian al sintezei se limpezește cu afirmația că: „Obiectul existențialismului — datorită carenței marxiștilor — este omul singular în cîmpul social, în clasa sa, în mijlocul obiectelor colective și al celorlalți oameni singulari, este individul înstrăinat, reificat, mistificat, așa cum l-a făcut diviziunea muncii și exploatarea..." [31]. O teorie a individului în ansamblul social este neîndoielnic necesară, dar ea poate fi elaborată în cadrul marxismului, care, prin premisele sale inițiale, nu exclude această posibilitate în nici un fel. Faptul că Sartre nu a mers pe această cale, care ar fi putut aduce o contribuție majoră la dezvoltarea materialismului istoric, ci pe una eclectică, se explică prin limitele evoluției sale, prin atașamentul său față de cîteva idei din etapa sa metafizică exprimate în *L'Etre et le néant*.

Ideea-argument pentru calea aleasă este aceea că omul face istoria, se obiectivează și se alienează prin ea, apare ca o forță străină, iar el este înainte de orice proiect, se definește prin depășirea unei situații, „prin ceea ce el parvine să facă din el însuși, chiar dacă nu

[30] *Ibidem*, p. 58.
[31] *Ibidem*, p. 85—86.

se recunoaște niciodată în obiectivarea sa" [32]. Evoluția lui Sartre este ușor sesizabilă în însăși recunoașterea istoriei, a caracterului obiectiv al structurilor sociale, a rolului lor modelator. Pe de altă parte, în definirea omului ca proiect, se poate observa, totodată, prelungirea — e drept în alt context — a unei idei-cadru mai vechi, care păstrează o aură metafizică.

Particularitatea omului de a se proiecta este firește incontestabilă, dar implicațiile pe care Sartre le degajă din ea compun o imagine nereală asupra omului, a relațiilor sale cu structurile sociale și istoria. Proiecția este o determinație subiectivă a omului, de neînțeles fără luarea în considerare a diversității laturilor praxisului, fără corelarea ei cu activitatea practică, transformatoare, în dimensiunea ei socială și individuală. Izolînd-o se poate ajunge la concluzii neîntemeiate ca aceea după care dialectica socială este „...o rezultantă a înfruntării proiectelor individuale", ciocnirea lor dînd naștere la o realitate nouă, „*o operă umană fără autor*" [33], care are o semnificație proprie, nici un individ nerecunoscîndu-se în ea. Într-o asemenea viziune omul individual apare ca sursă a dialecticii sociale, istorice, idee care reprezintă axul cărții *Critica rațiunii dialectice*. Se poate afirma de pe acum, chiar mai înainte de a pătrunde mai adînc în această lucrare, că pentru autorul ei individul este izvorul existenței sociale, care nu este altceva decît manifestarea obiectuală alienată a acțiunii oamenilor individuali.

Individul este astfel entitatea care generează societatea și nu produsul acesteia. Ideea este și mai expresivă dacă se ține seama că proiecția, atribut al subiectivității umane, este tratată ca o adevărată structură existențială. Omul este privit cu precădere ca desfășurarea subiectivității, ceea ce este o absolutizare idealistă pregnantă, ca și aceea a reducerii structurilor existențiale la determinațiile subiectivității. Praxisul este văzut în mod primordial prin notele conștiinței implicate în el — nevoia, proiecția, depășirea — fără menționarea laturii sale transformatoare, materiale, obiective și obiectuale. Trăsăturile sale obiective s-ar părea că au impor-

[32] *Ibidem*, p. 63.
[33] *Ibidem*, p. 63.

tanță numai în măsura în care ele sînt subiectivizate, interiorizate, ceea ce este departe de a fi adevărat.

Interesantă și semnificativă pentru înțelegerea textului sartrian este precizarea că „*...realitatea umană, în măsura în care ea se face, scapă cunoașterii directe*". Aceasta deoarece proiectul individual „*...nu se poate defini în nici un caz prin concepte ;* ca proiect uman *el este numai* comprehensibil *(de drept dacă nu de fapt)*".[34] Eroarea este evidentă, deoarece dacă ideea este valabilă pentru omul individual și activitatea sa, ea nu este cîtuși de puțin pentru existența socială și mișcarea ei istorică. Individul și existența socială sînt cele două planuri ale realității umane. Ele sînt interdependente, dar au și autonomia lor specifică, adică forme și determinări de obiectivare, de acțiune caracteristice, care rezultă din morfologia lor. Astfel proiecția unei societăți, a unei clase este cu totul diferită de aceea a unui om, deoarece compunerea, relațiile în care sînt cuprinse ca și funcționarea și dinamica lor sînt altele decît acelea ale individului.

Este o aparență ce a produs multe iluzii și nu mai puține înfrîngeri, aceea că istoria este o proiecție umană. S-au identificat actele practicii individului cu acelea sociale, ale istoriei. În fond aceasta nu este un rezultat al unei premeditări sau programări umane pe distanță medie sau lungă, ci numai pentru anumite evenimente, acte concentrate în timp și în spațiu. Istoria a fost și rămîne o mișcare a existenței umane provocată de un determinism obiectual neproiectat, adică de relații și procese generate de articulația, funcționarea și dinamica structurilor sociale. Ele determină cele mai multe dintre actele indivizilor — deși nu în modalități uniformizante și mecaniciste —, care se inserează în mișcarea structurilor, deși au o varietate și o autonomie diferențiată ce nu dispare niciodată. De abia în cursul acestui secol determinismul istoric, cunoscut fragmentar și incomplet din veacul anterior a început să fie luat în considerare, dar istoria a devenit o proiecție cu totul parțială și relativă numai în spații restrînse. Cunoașterea determinismului istoric continuă să fie incompletă la sfîrșitul secolului nostru, presărată de multe elemente necunoscute ; cîteva dintre variabilele și corelațiile sale principale au fost interpretate eronat, ceea ce a provocat neîmplinirea

[34] *Ibidem*, p. 105.

proiecției, distanțarea ei de practica istoriei. Persistența în cadrul acestei cunoașteri a numeroase fluxuri de spontaneitate explică impregnarea istoriei de imprevizibil, nu numai în aspectele 'sale accidentale dar și în manifestarea necesității, chiar și în acele spații limitate în care ea a început să se desfășoare în temeiul unei proiecții.

Ideea sartriană de a asimila derularea istoriei cu aceea a actelor omului individual duce la marginalizarea științelor sociale ca instrumente ale cunoașterii și stăpînirii realității umane. Filosofia existenței este învăluită pe mai departe de spirit metafizic în care s-ar întrupa o cunoaștere aștiințifică, dar superioară acesteia. Ea este prezentată drept una indirectă, presupusă de conceptele antropologiei, dar fără a se realiza prin intermediul lor.

Plecînd de la astfel de premise cartea lui Sartre, *Critique de la raison dialectique,* oscilează între idei ale unei gîndiri filosofice reînnoite și altele de sorginte metafizică, antropomorfizantă. Ea relevă că filosoful a avut forța să-și pună sub semnul întrebării viziunea sa anterioară, să se deschidă spre o filosofie cognitivă. Scriind *L'Etre et le néant* el credea că știe totul despre om, că misterul lui s-ar datora subiectivității sale, putînd fi deslegat prin abordarea sa metafizică. În noua sa lucrare el expune rezultatele drumului parcurs, printre care acela că aflarea omului implică utilizarea unei teorii ce-l situează în societate și istorie, în determinările obiective și tensiunile istoriei la care participă, subiectivitatea fiind numai una din laturile acesteia. Deschiderea e remarcabilă, inovarea gîndirii este substanțială. Dar procesul nu este total, evoluția este parțială și contradictorie, lasă sentimentul unei pendulări între solul vechi și cel nou !

Semnificativă este îndeosebi schimbarea concepției de ansamblu asupra omului, de la cea metafizică la una antropologic-materialistă. Recunoașterea rolului structurilor sociale este completată cu aceea privind materialitatea relației dintre om și realitate, a dependenței sale de lumea materială pe care o transformă prin variate forme ale praxisului. „Nimic nu se întîmplă oamenilor și obiectelor decît în ființa lor materială și prin materialitatea Ființei. Dar omul este tocmai această realitate materială prin care materia primește funcțiile sale umane... În cuplul indisolubil «materie-acțiune umană» fiecare termen acționează ca un transformator al ce-

luilalt: unitatea pasivă a obiectului determină circumstanțe materiale pe care individul sau grupul le depășesc prin *proiect*, adică *printr-o totalizare reală și activă* care vizează să schimbe lumea..." [35]. Afirmarea materialității realității nu este făcută dintr-un punct exterior acesteia, extra-mundan, propriu materialismului mecanicist, ci din unul interior, de pe terenul practicii umane. De aici rezultă ineditul ei în raport cu interpretarea marxismului pozitivist și a dogmatismului. Prezența termenului de ființă, care desemnează evident realitatea în ansamblul ei, este în contextul reprodus un vestigiu al limbajului din epoca metafizică a filosofului.

Materialitatea omului, relația dintre om și materie sînt văzute prin prisma materializării existenței trăite a oamenilor: „...proiectele umane se gravează în Ființă, transluciditatea lor se schimbă în opacitate, subțirimea lor în grosime, volatilitatea în permanență...; ele *devin părți ale Ființei* pierzînd caracterul lor de eveniment trăit..." Ideea reia într-o formulare nouă teza după care la om existența precede esența, altfel spus că determinația sa fundamentală este trăirea ce se consumă în și prin subiectivitatea omului. Materialitatea omului constă deci în acțiunea de obiectivare sau de exteriorizare a proiectelor concepute în sfera subiectivității, a trăirii sale, a turnării acestora în realitatea materiei. Avem de-a face cu o imterpretare restrictivă a materialității omului, care nu relevă note esențiale ale acesteia, printre care dependența sa de natură, de produsele sale, fără a mai insista asupra genezei sale materiale. Aceeași îngustime se face simțită și în ce privește înțelegerea existenței, a trăirii omului, reduse fără nici un temei la stările și tensiunea subiectivității, a interiorității sale spirituale ca și cînd acțiunile materiale, relațiile sociale în diversitatea formelor lor, ciocnirile și contradicțiile lor n-ar face parte din trăirea oamenilor, ar fi exterioare acesteia. De aceea Sartre le consideră, cum se va vedea, fără justificare, drept forme ale alienării, ale înstrăinării oamenilor de ei înșiși.

Într-o asemenea optică munca apare ca materialitate inorganică și nu existență, ca trăire: „Sensul muncii umane constă în aceea că omul se reduce la materialitatea inorganică pentru a acționa material asupra materiei și a schimba viața sa materială. Prin transsubstanțializare proiectul înscris de corpul nostru în lucru ia caracterele substanțiale ale acestui lucru fără a pierde cu totul calitățile sale originale" [36].

Dacă evoluția gîndirii sartriene este certă în privința materialității realității și a omului, limitele menționate trădează în același timp prezența unor sechele ale metafizicii subiectiviste ce restrînge umanul pur la formele trăirii interioare, ale spiritului.

La fel de semnificativă pentru metamorfoza gîndirii lui Sartre este sublinierea caracterului obiectiv al istoriei, al dialecticii sociale. O contribuție importantă în acest sens, cu o notă antidogmatică pregnantă, este fără îndoială conceperea dialecticii sociale ca o unitate între determinațiile sale obiective și cele subiective, între latura obiectivă și cea subiectivă a praxisului. Omul nu mai este tratat ca o entitate eterică, lipsită de rădăcini și determinații sociale, ci ca produsul unor structuri generate de praxis, care au o dinamică proprie.

Sartre restrînge însă dialectica socială la derularea praxisului, considerînd mișcarea structurilor, a instituțiilor drept antidialectică. „Există în realitate *două* dialectici bine diferențiate: aceea a individului practic, a grupului ca *praxis* și momentul cîmpului practico-inert care este de fapt acela al antidialecticii" [37]. Conceperea dialecticii ca avînd o singură formă, aceea a unității dintre obiectiv și subiectiv, indisolubil legată de manifestarea subiectivității îl duce pe filosof la punerea sub semnul incertitudinii a existenței unei dialectici a naturii, problemă de care ne-am ocupat cu alt prilej*. Vom sublinia numai că ideea este în contradicție cu punctul de vedere ce are drept criteriu al dialecticii practica umană, se situează în interiorul acesteia, care ar fi trebuit să sugereze izomorfismul dintre formele mișcării naturii și cele specifice realității umane, fără de care practica, transformarea naturii n-ar fi posibile.

Teza sartriană a limitării dialecticii sociale la aceea a praxisului — în accepția restrictivă a termenului —, care provoacă unilateralizarea ei, provine, așa cum am mai arătat, din situarea sursei existenței sociale, în indi-

[35] *Ibidem*, p. 249.

[36] *Ibidem*, p. 246.

[37] *Ibidem*, p. 359.

* Vezi R. Florian, *Reflecții asupra filozofiei marxiste*, Editura politică, București, 1974, p. 95—102.

vid. De aceea dialectica, forța ei de impunere obiectivă, este țesută din multitudinea actelor individuale. Istoria îl face pe om așa cum acesta face istoria. *„Întreaga dialectică istorică se întemeiază pe praxisul individual în măsura în care aceasta este deja dialectică"* [38]. Omul suferă dialectica întrucît o face și o face în măsura în care o suferă. Toate aceste nuanțări sînt expresia tentativei de a depăși contradicția constatată de Sartre între dialectica ce se impune oamenilor ca determinism obiectiv și producerea societății de către ea însăși, faptul că oamenii își fac propria lor istorie. Prezența determinismului social exclude posibilitatea ca oamenii să-și facă istoria, să acționeze în sensul propriu al cuvîntului — aceștia sînt termenii în care este pusă problema. Poate fi regăsită în formularea ei vechea prejudecată a antitezei ireductibile dintre determinism și libertatea acțiunii umane, facerea istoriei fiind văzută ca obiectivarea unei posibilități absolute de opțiune și activitate.

Contradicția este însă aparentă deoarece societatea se manifestă ca subiectul existenței și istoriei sale, și le face, dar numai în modalități determinate, ca urmare a unor articulații determinate. Ipostaza societății de subiect nu s-a instituit în temeiul unei alegeri subiective, nu este expresia intervenției premeditate a subiectivității, ci a structurii sale obiective. Societatea nu a putut și nu poate supraviețui fără a-și autoproduce existența în diversitatea formelor și planurilor sale, prin intermediul activității sale, care nu este echivalentă cu aceea a sumei indivizilor ce o compun deoarece include și acțiunea structurilor sale variate. Aceasta nu înseamnă că o societate dată nu are un cîmp de opțiuni, dar el nu este și nu poate fi absolut, fiind circumscris de relațiile sale de determinare.

Centrarea praxisului și a dialecticii pe individul izolat conduce la nesesizarea complexității articulației specifice a existenței sociale ca ansamblu obiectiv de relații. În fond însăși ideea că „...acțiunea individului izolat ne relevă imediat caracterul dialectic al acțiunii", reluată în formularea categorică după care „Singurul fundament concret al dialecticii istorice este structura dialectică a acțiunii individuale" [39] — ca și multe altele de același

[38] *Ibidem*, p. 165.
[39] *Ibidem*, p. 174, 279.

fel — evidențiază două erori. Prima constă în faptul că în termenii realității este greu dacă nu imposibil să se vorbească de un individ izolat, în afara relațiilor sociale ; cea de a doua rezidă în considerarea implicită a grupurilor sociale ca și a societății ca sume de indivizi, nu ca ansambluri obiective de relații în care sînt angrenați și incluși oamenii individuali. Nu este de mirare de aceea că se ajunge la înfățișarea relațiilor umane ca „structuri interindividuale", la afirmația că „...singura realitate practică și dialectică, motorul întregului, este *acțiunea individuală*", sau la aceea că „Praxisul individual este forma sintetică în care trebuie să curgă acțiunea comună" [40].

Dacă dogmatismul anihilează rolul individului, refuză elaborarea unei teorii a autonomiei sale în articularea și funcționarea structurilor sociale, Sartre cade în extremitatea opusă, îl supraevaluează subordonîndu-i existența socială, mișcarea sa. În acest fel recunoașterile sale despre caracterul obiectiv al structurilor își pierd mult din valoarea lor operațională. Oscilațiile sartriene se profilează pe fundalul neînțelegerii raporturilor dintre existența socială — sistem al realității obiective — și indivizii care-i aparțin, dintre praxisul viu și formele obiectivate, structurate și instituționalizate. De aici și impresia filosofului că acestea din urmă se opun ireductibil omului concret, trăirii sale. Pentru a-l salva el dă prioritate unei construcții imaginare, unor ipoteze himerice, în loc de a înainta pe calea cunoașterii, de a construi valorile pe terenul acesteia. Dar aria autonomiei individului, sporirea posibilităților sale de expresie pot fi descoperite numai respectînd determinațiile sale obiective.

Raporturile dintre existența socială (societate) și membrii săi, indivizii, au dat naștere la constante interpretări unilaterale. Ele se datoresc mai întîi opunerii celor doi termeni ai raporturilor, iar în al doilea rînd neînțelegerii particularității primordiale a existenței sociale de a-și produce propria sa realitate. Nici indivizii izolați și nici cei grupați mai mult sau mai puțin întîmplător nu pot produce această realitate, umanitatea, a cărei mișcare este istoria, ci numai acele totalități de relații sociale ce se obiectivează în acțiuni colective de transformare a mediului, de organizare și normare interioară, de co-

[40] *Ibidem*, p. 361, 543.

municare intersubiectivă. Oamenii individuali ca ființe sociale sînt produșii acestor totalități, ai societăților structurate istoric, au chiar autonomia posibilităților lor de manifestare, cîmpul lor de opțiuni depinzînd de particularitățile istorice ale societăților în care trăiesc, de formele de activitate la care participă. A admite ideea că indivizii au o existență determinată nu înseamnă cîtuși de puțin anularea autonomiei lor, a dreptului lor la libertate, ci formează condiția minim necesară pentru a dezvălui alternativele și mijloacele reale ale valorizării și dezvoltării lor. Construcțiile imaginare în planul conștiinței teoretice nu pot să genereze decît iluzii și alienare spirituală, rupturi între aspirațiile umane și practica socială.

Proba concludentă că Sartre nu reușește să pătrundă caracterul obiectiv și determinat al dialecticii existenței sociale se vădește în *teza rarității* concepută ca un fel de cheie a istoriei umane. Acțiunea naturii materiale asupra oamenilor „...se manifestă în *Istoria noastră* sub o formă particulară și contingentă pentru că întreaga aventură umană — cel puțin pînă astăzi — este o luptă îndîrjită împotriva *rarității*". Se are în vedere insuficiența produselor, a bunurilor pentru satisfacerea nevoilor vitale ale oamenilor. Rolul rarității este în continuare schițat astfel : „Raritatea... întemeiază posibilitatea istoriei umane... Istoria se naște dintr-un dezechilibru brusc care fisurează la toate nivelele societatea ; raritatea întemeiază posibilitatea istoriei umane și numai posibilitatea sa în sensul că ea poate să fie trăită... în anumite limite ca un echilibru" [41].

Ea stă și la baza relațiilor conflictuale dintre oameni, fiecare dintre ei fiind o amenințare pentru viața celuilalt : „Pentru fiecare, omul există ca *om inuman* sau, dacă se preferă, ca specie străină", ceea ce înseamnă că „...*simpla existență* a fiecăruia este definită de raritate ca risc constant al non-existenței pentru un *altul* și pentru toți" [42]. Raritatea este sursa agresivității și a violenței umane, sociale. Fiecare apare pentru celălalt ca un contra-om care „...urmărește lichidarea oamenilor împărtășind scopurile lor și adoptînd mijloacele lor" [43].

[41] *Ibidem*, p. 201, 203.
[42] *Ibidem*, p. 206.
[43] *Ibidem*, p. 208.

La o primă apropiere teza sartriană pare tentantă, dar analizată în desfășurarea sa ea își dezvăluie asemănarea cu teoria darwinismului social. Elementul rațional și real pe care ea îl conține, acela că acțiunea oamenilor vizează satisfacerea nevoilor lor, este acoperit de substanța sa profund eronată. Într-adevăr, ea se bazează pe aceeași neînțelegere — de care am mai amintit — a faptului că modalitatea de manifestare obiectivă a societății, a oamenilor este producerea existenței lor prin adaptarea și transformarea naturii. Fenomenul uman își are, printre altele, originea în acest proces care diferențiază net lumea oamenilor de cea animală. Societatea își generează propria sa experiență, civilizația, ca un *artefact*, ca o lume obiectivă nedată natural, nu datorită rarității celor necesare vieții, ci pentru că ea le obține prin schimbarea și modelarea naturii, proces de-a lungul căruia evoluează înșiși oamenii ca ființe biologice. Este un raport cu totul nou, pe care o parte a realității, existența umană, o stabilește cu celelalte domenii ale ei, exclusiv naturale. Acesta este raportul prin care existența umană se diferențiază pe sine ca subiect în raport cu natura. Ipostaza societății de subiect presupune o vastă și variată activitate de organizare, normare și instituționalizare a raporturilor sale interioare, de conștientizare și comunicare culturală, care, fără a avea toate tangență nemijlocită cu praxisul productiv, sînt componente fundamentale ale civilizației umane ca realitate conștientă.

Raritatea mijloacelor de supraviețuire acționează cu forță absolută, așa cum o vede Sartre, în reglarea populațiilor din lumea animală și vegetală, putînd interveni în mecanismele externe ale selecției naturale, dar nu și în existența socială. Aici ea este un proces nu atît natural cît îndeosebi unul social care apare în funcționarea anumitor moduri de producție, poartă amprenta lor, are o curbă specifică de evoluție. Este semnificativ în acest sens că raritatea mijloacelor de supraviețuire vitală are acuitate și gravitate în comuna primitivă, dar ea nu provoacă nici stratificarea socială și nici violența politică proprii, de pildă, capitalismului, inclusiv celui avansat, în care nu există din punct de vedere economic un asemenea fenomen.

Geneza istorică și menținerea claselor sociale provin nu atît din raritatea produselor naturale, cît din nivelul forțelor productive, al productivității muncii, al

posibilităților oferite de relațiile de producție pentru satisfacerea nevoilor umane. În aceste împrejurări se descoperă și se instituie exploatarea economică a anumitor grupuri sociale de către altele ca instrument de creștere a productivității muncii sociale, de dezvoltare economică. Societatea a fost și mai este confruntată astfel cu o problemă cu totul diferită de aceea pe care o înfruntă speciile naturale.

Concepția după care dialectica ar fi caracteristică numai activității umane vii, în plină desfășurare, iar mișcarea structurilor ar fi contra-dialectică, vede în determinismul istoriei, cum am mai amintit, o alienare a dialecticii. Tipic este în această privință prezentarea necesității sociale ca specifică acțiunii alienate. „Necesitatea se impune în experiență cînd materia lucrată ne fură acțiunea noastră... în măsura în care ea este praxis materializat". Ideea este și mai explicit formulată în precizarea că „...regnul necesității este în acest domeniu — real dar încă abstract al Istoriei — în care materialitatea inorganică se închide asupra multiplicității umane și-i trasformă pe producători în produsul ei" [44]. Necesitatea istorică are drept spațiu istoria alienată, în care oamenii se comportă ca produsele materiei, se pierd pe ei-înșiși, nu se recunosc în rezultatele praxisului lor. De aceea „...omul... se descoperă ca *Celălalt* în lumea obiectivității ; materia totalizată (adică transformată prin praxis — *n. ns.),* ca obiectivarea inertă și care se perpetuează prin inerție, este într-adevăr un *non-om* și chiar... un *contra-om*" [45]. Necesitatea este deci expresia dominării oamenilor de către propria lor activitate, de către produsele lor, ceea ce provoacă multiplele fenomene ale dezumanizării, contra-oamenii.

Spre deosebzire de trecut, Sartre admite determinismul, dar îl opune în continuare praxisului, și implicit libertății, incompatibilă cu orice determinare. Determinismul este tipic pentru practica inertă, alienată, libertatea în schimb ar fi specifică dialecticii, mișcării praxisului. De aici denumirea necesității ca fiind libertate înlănțuită, eșuată.

Subtextul delimitării dintre determinism și dialectică include ideea că cel dintîi s-ar exercita în afara subiectivității umane, în timp ce dialectica o conține în mod obligatoriu. Diferențierea este însă fără obiect, de fapt, deoarece funcționarea structurilor este strîns legată, deși în forme și în ritmuri variate, de acțiunea lor asupra conștiințelor, de interiorizarea diverselor solicitări pe care le imprimă existenței sociale, a tendințelor ce le conturează.

Libertatea este una dintre tezele cardinale ale filosofiei sartriene inițiale. Ea evoluează împreună cu totalitatea gîndirii filosofului, chiar dacă elemente de invarianță se resimt în acest plan mai mult ca în altele. O notă fundamental nouă este dimensiunea socială a tratării libertății. Dintr-un atribut metafizic al spiritului, libertatea este înțeleasă acum ca „...ireductibilitatea ordinii culturale la cea naturală" [46]. Ea este văzută în mod îndreptățit ca o determinație a activității umane de construire a realității sociale pe care o reprezintă civilizația.

O a doua notă care vădește renunțarea la tratarea metafizică a libertății omului este corelarea acesteia cu situația și posibilitățile de opțiune sociale ale individului. Este respinsă astfel absolutizarea inițială a atitudinii stoice de a identifica libertatea numai cu o stare a subiectivității viabilă indiferent de condiția social-istorică a omului, atitudine evident himerică, prin care se încearcă o evadare din realitate și nu o stăpînire a ei. Omul își închipuie că este liber, dar confundă servitutea cu libertatea și astfel legitimează aservirea. „Să nu fim făcuți să spunem — scrie Sartre — că omul este liber în toate situațiile, cum pretindeau stoicii. Noi vrem să spunem exact contrariul ; și anume că oamenii sînt toți sclavi în măsura în care experiența lor vitală se derulează în cîmp practico-inert și în măsura directă în care acest cîmp este original condiționat de raritate" [47]. Prima parte a textului relevă distanța parcursă de la viziunea exprimată în *L'Etre et le néant,* iar cea de a doua limita evoluției deoarece opune și pe mai departe libertatea determinismului.

Interpretarea libertății ca posibilitate de opțiune, indiferent de natura acesteia, de alternativa umanizată sau neumanizată pe care o include, împiedică deosebirea dintre libertatea autentică și cea falsă. Ea este posibilă

[44] *Ibidem,* p. 285, 375.
[45] *Ibidem,* p. 285.
[46] *Ibidem,* p. 96.
[47] *Ibidem,* p. 369.

numai prin corelarea alegerii cu solicitările determinismului, cu eventualitățile tendențiale ce le conturează. Oamenii care-și stabilesc opțiunile fără cunoașterea alternativelor reale ale unei situații, a consecințelor previzibile ale actului lor, au o libertate ce se consumă în momentul alegerii. Ea se poate întoarce împotriva vieții și statutului lor, îi poate atrage într-o cursă distructivă.

Problema filosofică a libertății umane este una dintre cele mai complexe și mai dificile. Ea a străbătut calea lungă de la ideea liber-arbitrului la aceea a luării în considerare a necesității, a lanțului cauzal în desfășurarea actelor umane. Astăzi, abordarea ei nu poate oferi criterii de discernere fără a se ține seama de dimensiunea social-istorică a libertății, de relația sa cu mecanismele istoriei.

Într-o asemenea optică libertatea umană presupune sporirea rolului de subiect al societății și al indivizilor ce o compun, a impactului unei decizii pe durata medie și lungă asupra istoriei lor. Este greu, dacă nu imposibil, să se vorbească în zilele noastre de libertate fără lărgirea spațiului de manifestare și expresie a oamenilor în toate domeniile existenței lor sociale. Trebuie însă să se admită că unele dintre țelurile acțiunilor umane, unele laturi ale proiectelor pe care ele le materializează pot fi deturnate de mecanismele alienate ale istoriei pentru o durată medie sau lungă dintr-o diversitate de cauze. În mod esențial aceasta se poate întîmpla, așa cum relevă experiența secolului nostru, datorită insuficientei cunoașteri a determinismului complex al istoriei și al dominării lui, al trecerii lui sub controlul societății. În derularea acțiunii istorice nu s-au pregătit pîrghiile realizării tuturor articulațiilor proiectelor alese, nu s-au colat mijloacele cu scopurile de atins. Aceasta este marea problemă pe care veacul zbuciumat ce se sfîrșește o trimite spre viitor. Într-un sens ea este inedită, nu putea fi intuită și schițată în întreaga sa acuitate pînă astăzi, născîndu-se din sinuozitățile neașteptate ale procesului transformării istoriei.

Se poate afirma că omenirea începe să fie confruntată cu problema complicată a reconstrucției libertății umane prin treptata metamorfozare a intereselor private ale oamenilor în interese generale, fără de care progresul istoric devine dificil, dacă nu imposibil. Interesul particular al unei afirmări umane integrale în plan social evoluează spre a fi o condiție indispensabilă a dez-

voltării generale. La orizont se profilează în mod cert o răsturnare a raportului de dominare a intereselor individuale de către cele generale tipic funcționării actuale a determinismului social.

Gîndirea sartriană nu intră în miezul acestei probleme deoarece este trasă înapoi de abordarea libertății ca un atribut al omului individual și nu al unuia cuprins într-o țesătură strînsă de relații sociale. Numeroasele precizări prin care ea s-a distanțat de înțelegerea subiectivistă a libertății, a acceptat dimensiunea socială a acesteia n-au fost suficiente pentru a modifica în profunzime articularea și deschiderea sa.

O însemnată contribuție aduce cartea *Critique de la raison dialectique* și prin tezele enunțate în problema alienării umane, văzută într-o perspectivă socială și conjugată cu manifestarea libertății. Reflecția sartriană se bazează pe ideea lui Marx că înstrăinarea constă, printre altele, în decalajul dintre scopurile praxisului și obiectivarea lor, în efectele sale dezumanizante, ceea ce face ca oamenii să se comporte ca produse în mișcarea structurilor și nu ca subiecți, ca ei să fie stăpîniți de obiectele ce le realizează, procesele funcționării și reproducerii economiei lor. În ramificarea și desfășurarea sa reflecția nu arată însă și o înțelegere istorică a izvoarelor alienării sociale și individuale.

Alienarea este privită în fond ca obiectivarea nu a spiritului ca la Hegel, ci a acțiunii umane, ca materializarea prin care rezultatele sale se opun oamenilor. „Materia alienează în ea actul care o lucrează... în măsura în care inerția sa îi permite să absoarbă și să întoarcă împotriva fiecăruia forța de muncă a Celorlalți" — arată Sartre —, subliniind în continuare că alienarea este „regula de obiectivare într-o societate istorică în măsura în care materialitatea ca prezență pozitivă a materiei lucrate (a uneltei) condiționează relațiile umane" [48]. Înstrăinarea reprezintă negarea acțiunii întrucît rezultatele acesteia „...se înscriu în obiect, se reîntorc împotriva ei...". De aceea finalitatea praxisului poate produce contra-finalități : „Muncitorul devine propria sa fatalitate materială ; el produce inundațiile care-l ruinează... scopurile umane realizîndu-se, definesc în jurul lor un cîmp

[48] *Ibidem*, p. 224.

de contra-finalități“ [49]. Alienarea se impune astfel ca o determinație inerentă și perpetuă a existenței sociale, ea nu are caracter istoric.

Într-adevăr, Sartre nu face deosebirea între obiectivitatea umană, ca mod de manifestare a oamenilor, de producere și reproducere a vieții lor, și mecanismele social-economice, politice și culturale care generează și întrețin înstrăinarea diverselor orînduiri, a indivizilor care trăiesc în cadrul lor. Aceste mecanisme specifice determină ca praxisul să dea naștere la ceea ce am putea numi efecte-bumerang, adică la urmări neașteptate, distructive, dezumanizante, care se întorc împotriva existențelor sociale și a oamenilor. Cu alte cuvinte, ele rezultă din funcționarea relațiilor sociale, din nestăpînirea totală sau parțială a determinismului lor.

Alienarea este un fenomen complex care însoțește întreaga dezvoltare istorică a umanității, relevînd limitele manifestării sale ca subiect conștient de sine. Ea depinde de nivelul dezvoltării economice, politice și culturale, adică de ansamblul elementelor și relațiilor ce pot asigura cunoașterea și capacitatea societății de a-și domina praxisul, determinismul. Se știe că numeroasele mijloace necesare atingerii acestui scop au început să se acumuleze de abia din secolul anterior într-un ritm lent și discontinuu, treapta totalizării lor fiind încă departe.

Opoziția sartriană între praxisul nealienat și structurile (cîmpul practico-inert) alienate este artificială deoarece relațiile și instituțiile sînt instrumente ale acțiunii prin care ea făurește noi produse, raporturi și forme de organizare colective. Unele dintre ele pot ajunge să fie mijloace umanizate care să nu se opună și să nu strivească indivizii, să fie sub controlul acestora. Aceasta nu e o idee utopică, deși procesul este de mare complexitate și dificultate prin numărul variabilelor ce trebuie cunoscute și dominate, reglate.

Cartea *Critique de la raison dialectique* este, prin scheletul său de idei, expresia evoluției gîndirii sartriene, a înaintării sale spre cunoașterea autentică a omului. Particularitatea lucrării de a insista cu precădere asupra

[49] *Ibidem*, p. 230, 234.

momentelor subiectivității omului individual, fără o centrare constantă și adîncă pe funcționarea și dinamica relațiilor sociale, cufundă adesea mișcarea gîndului filosofic în detalii și volute nesemnificative, îngreuiază deslușirea deschiderilor sale, le lipsește de articularea coerentă într-o totalitate sugestivă, conceptual-teoretică. Momentele inedite ale cărții și sensul lor nu se surprind ușor, nu se detașează în structuri abstracte ce se împlinesc reciproc, transmițînd un nou mesaj. Ele se resimt de o certă prezență a unor sechele speculative care diminuează pregnanța liniilor noi de mișcare ale spiritului sartrian. Toate acestea au contribuit ca valorizarea lucrării într-o perspectivă dinamică să întîrzie, laturile ei noi, primordiale, nefiind receptate în epocă de către exponenții filosofiei marxiste.

Sinteza pe care Sartre tindea s-o realizeze între marxism și propria sa filosofie existențială nu se produce. Nu se naște o nouă concepție antropologică și nici nu se putea naște, deoarece o filosofie cu deschidere cognitivă presupune o coerență a criteriilor. Ea nu se află în proiectul amintit, în premisele sale.

Intenția de a face loc individului în filosofia marxistă a secolului este o necesitate imperioasă, profund justificată de însești avatarurile prin care a trecut făurirea noii orînduiri, de modul în care ea s-a raportat la el inițial. Această intenție poate să regăsească pe terenul gîndirii lui Marx, al liniilor sale de forță, care permit construcția unei astfel de teorii, valorizarea adecvată a subiectivității umane în plan social și individual, a formelor ei de expresie și de intervenție în acțiunea modelatoare. În ultimele decenii, acumulări într-o asemenea direcție au început să se afirme, fizionomia teoriei marxiste a determinismului este astăzi mult schimbată față de aceea cu circulația în deceniul al șaselea.

Tentația sartriană de a menține conceptele sale anterioare — proiectul, depășirea unei situații, libertatea — fără o regîndire a lor în spiritul premiselor materialismului istoric, era incompatibilă cu liniile filosofiei marxiste. Pentru a căpăta o nouă articulare și transparență era nevoie de înlăturarea aurei metafizice ce mai înconjura aceste concepte, de degajarea lor din criteriile de referință ale cunoașterii sociale și umane ca o expresie a dezvoltării acestora. Dar cartea lui Sartre nu se înscrie energic într-o asemenea direcție, nu-și propune o sin-

teză de acest fel. De aceea paginile sale inspiră frecvent o impresie de disipare sterilă și de efort eclectic.

Ea nu este — și în fond nu putea fi — o sinteză așa cum o vroia filosoful francez. Ea este însă expresia unei drame reale, a rupturii de metafizică, de fascinația magică a spiritului său pretins absolut, atemporal și anistoric, a tensiunilor și contradicțiilor unei distanțări incomplete și oscilante, de cîntecul sirenelor ce coboară o liniște înșelătoare, claustrantă asupra gîndirii. De aici profunda sa actualitate istorică, ce va dura atîta timp cît spiritul metafizic va constitui mirajul refugierii din dureroasele conflicte și neîmpliniri ale existenței umane.

Pe de altă parte, ea este un semnal — unul dintre primele dintr-o serie mai lungă — menit să atragă atenția asupra unor probleme cu care era și este confruntat marxismul contemporan, acelea ale secolului nostru, de a căror rezolvare depinde renașterea sa reală, influențarea umanizată a istoriei. Ea este fără îndoială o importantă verigă în lupta împotriva sclerozării și dogmatizării marxismului, la care Sartre participă cu prețul dureros al renunțării parțiale la sine, la cel care a fost, al renunțării la cîteva din aliniamentele gîndirii sale. Indiferent dacă omul, personajul cultural, a putut insufla sentimente de simpatie sau antipatie, trebuie recunoscute aceste merite spirituale și umane ale filosofului Sartre.

Drumul său nu se încheie cu această carte, dar în planurile sale fundamentale el este trasat. În viitorul care-i mai rămîne va merge pe el, reflectînd asupra lui, aprofundîndu-i unele dintre concluzii și laturi, va scrie astfel voluminoasa lucrare *L'Idiot de la famille* (Idiotul familiei), situată între biografie și ficțiune literară, consacrată lui G. Flaubert, dar fără a mai cunoaște rupturi și înnoiri ca acelea cărora le dă glas în *Critique de la raison dialectique*.

Dialagul eșuat. Criticile la adresa dogmatismului, întrebările pe care i le-a pus Sartre, tentativa lui — atît cît a fost — de a reface rolul gîndirii marxiste ca instrument activ al cunoașterii contemporaneității au fost primite cu reticență și ostilitate de cei mai mulți exponenți ai marxismului. Cel mai grav a fost însă refuzul unui dialog teoretic îndreptat spre investigarea mănunchiului de probleme disputabile.

Firește, situația poate fi explicată. Dogmatismul stalinist ca viziune despre marxismul teoretic și acțiunea politică, profilul noii orînduiri și procesul făuririi sale continua, la începutul deceniului al șaptelea, să fie dominant. Tezele sale principale erau încă privite drept sacrosancte, intangibile. Criza sa ce începuse să se desfășoare aproape cu un deceniu în urmă nu era încă recunoscută, fiind prezentată numai ca manifestarea unor erori și abuzuri. Deși deveniseră cunoscute multe dintre deformările și deturnările axiologice pe care le-a provocat în toate planurile sociale, deși sfîrșitul deceniului a fost traversat de tensiunile și gravele conflicte ce le-a provocat în procesul de construire a socialismului în unele țări, cercetarea teoretică a situației era blocată. Analiza științifică a dogmatismului continua să fie împiedicată. La aceasta se adăuga incapacitatea dogmatismului de a investiga noile fenomene sociale ce-și făceau loc în spațiul capitalismului, mișcările de eliberare anticoloniale, relațiile internaționale ce erau interpretate în lumina unor teze de un anacronism evident.

Brețele izolate care s-au produs în acei ani în zidul dogmatismului politic nu trebuie subapreciate, dar ele n-au avut un caracter teoretic. De aceea n-au putut decît să atragă atenția asupra precarității unor explicații simpliste ale instituirii dogmatismului, a necesității pătrunderii în fondul cercetării surselor sale obiective și subiective.

Presiunea politică a făcut ca delimitarea de dogmatism în plan teoretic să înceapă nu cu investigarea fenomenelor variate ale timpului, ci cu aceea a operei lui Marx. S-au căutat în aceeasta în mod firesc diversele izvoare care au putut duce la dogmatizarea teoriei, cu întregul lanț de consecințe în cîmpul practicii social-politice. În felul acesta a apărut o mișcare teoretică de revenire la opera lui Marx, de redescoperire a acesteia, care a exprimat însă o tendință mult mai adîncă, aceea a abordării — e drept indirectă — a proceselor contemporane, a crizei dogmatismului.

Deși ocolitoare, mișcarea a fost eficientă pe durată medie, deoarece a dezvăluit discrepanța totală dintre opera lui Marx și Engels și principalele particularități ale marxismului dogmatic. S-a evidențiat cu acest prilej că numeroase idei, planuri și articulații ale acestei opere nu au fost cunoscute, iar altele au fost simplifi-

cate și vulgarizate, estompîndu-li-se originalitatea lor culturală. Distanța era considerabilă între teoria determinismului și social cuprinsă în opera fondatorilor marxismului și aceea care a circulat timp de decenii orientînd practica politică a clasei muncitoare ; ea era la fel de mare între modul în care aceeași operă concepea societatea socialistă și felul în care ea a fost proiectată ulterior în procesul transformator.

Pe această bază s-a inițiat un complex proces de redecupare a conceptelor și ideilor marxismului, care au plasat dedogmatizarea pe un teren al investigațiilor și dezbaterilor teoretice. Din această perspectivă s-a realizat treptat trecerea la analiza teoretică a amplei crize a dogmatismului, depășirea simplei descrieri a faptelor petrecute prin degajarea relațiilor și proceselor, a contradicțiilor și disfuncționalităților care l-au produs, a complementarității condițiilor obiective și a celor subiective în instituirea dogmatismului.

Revenirea la izvoarele marxismului a însemnat totodată începutul deschiderii sale spre acutele fenomene și dileme ale contemporaneității. Se dovedește astfel încă o dată că istoria nu este o mișcare rectilinie, că cele mai multe dintre obiectivele ei dintr-un moment dat se materializează prin ocolișuri mai mari sau mai mici.

Această sinuozitate a procesului dedogmatizării explică într-o mare măsură eșuarea dialogului imediat dintre Sartre și exponenții principali ai marxismului acelor ani. Filosoful francez a sesizat tîrziu linia întortochiată a procesului și nu s-a înscris în interiorul ei, ceea ce însă nu i se poate reproșa în nici un fel. În schimb, considerăm că se poate reproșa exponenților marxismului — între care erau prezenți G. Lukács, L. Goldmann, L. Althusser, A. Schaff — că n-au receptat semnalele gîndirii sartriene, nu le-au dat importanța cuvenită. Erau văzute numai formulările vechiului Sartre, dar nu și ale celui nou, nu era surprinsă evoluția filosofului. Pentru unii acesta continua să fie un ideolog al burgheziei sau al micii burghezii.

Eșuarea dialogului a marcat ultima parte a existenței lui Sartre, dar s-a imprimat și asupra gîndirii marxiste a timpului, întîrziind tratarea unor probleme acute ale lumii contemporane, refacerea influenței sale sociale și culturale în rîndul unor categorii importante ale intelectualității. Faptul în sine, dezamăgitor pentru autorul *Criticii rațiunii dialecticii*, era totodată expresia sectarismului cultural ce a contaminat activitatea unor remarcabili reprezentanți ai marxismului acelor ani.

Acțiunea politică. Drumul lui Sartre începe cu proclamarea libertății individuale absolute, necondiționate și îl duce la postularea libertății sociale, pentru mase, dar fără a renunța cîtuși de puțin la cea dintîi. În acest plan — și nu în cel filosofico-teoretic — realizează filosoful autentica sa sinteză între poziția sa inițială și cea a gîndirii marxiste.

Inerent, pe această cale se produce convertirea sa dintr-un apolitic, om lipsit de aspirații politice, în unul politic cu idealuri socialiste. „La douăzeci de ani, eram apolitic... și termin fiind socialist-comunist, și concepînd un anume destin politic pentru oameni. Găsesc că aceasta reprezintă o viață, de a trece de la apolitism la atitudinea politică propriu-zisă". [50] Filonul gîndirii sale politice de nedesmințită inspirație marxistă, care țîșnește la suprafața operei încă în anii '50, se va menține și se va ramifica, devenind unul fundamental pînă la sfîrșitul vieții sale. El este traversat de apărarea și dezvoltarea ideii libertății sociale și individuale în diferitele sale ipostaze, cantonîndu-se pe corelarea ei cu lupta de clasă anticapitalistă, desfășurarea procesului revoluționar și construirea socialismului în țările capitalismului avansat.

Sartre n-a fost un om politic, ci un gînditor pe care interesul pentru definirea filosofică a statutului omului îl face să-și îndrepte reflecția asupra fenomenelor politice ale timpului. Viața politică — arată Sartre — „...a reprezentat un lucru pe care n-am putut să-l evit, în care am fost aruncat. Eu n-am fost om politic, dar am avut reacții politice la o grămadă de evenimente politice ; în așa fel încît condiția omului politic, în sensul larg, adică în sensul omului atins de politică, pătruns de politică este un lucru care mă caracterizează". [51]

Eșuarea dialogului cu exponenții partidului comunist îl îndepărtează de pozițiile acestuia, îl determină să caute singur răspunsuri la evenimentele sociale și politice din deceniul al șaptelea și al optulea. Un viguros rol stimulativ l-au îndeplinit în această privință desfășurările imprevizibile ale anului 1968, îndeosebi mișcările sociale

[50] S. de Beauvoir, *La cérémonie des adieux*, p. 473.
[51] *Ibidem*, p. 472.

ce au zguduit în luna mai societatea franceză. Sub imperiul lor filosoful își îndreaptă analiza asupra cîtorva aspecte esențiale ale teoriei politice, cum sînt acelea privind relația dintre partid și clasa muncitoare, elementele specifice unei revoluții anticapitaliste într-o societate dezvoltată industrial, care preocupă de atunci toate curentele ce-și propun depășirea capitalismului.

Mișcările sociale din luna mai a anului 1968 sînt văzute de filosoful francez ca proba incontestabilă a capacității revoluționare a clasei muncitoare, a prezenței în capitalismul avansat a unor variate izvoare de explozie anticapitalistă. El se delimitează net de ideea lui H. Marcuse exprimată în cartea sa *Omul unidimensional* privind integrarea totală a proletariatului în societățile capitaliste de consum, pierderea potențialului său revoluționar, idee căreia, de altfel, însuși Marcuse îi va corecta ulterior tenta sa absolutizantă. Eșecul finalității politice a mișcărilor nu le micșorează însemnătatea și semnificația. „Important este că acțiunea a avut loc, în timp ce toată lumea o considera de neconceput. Dacă ea a avut loc de această dată ea se poate reproduce, și aceasta infirmă pesimismul revoluționar al lui Marcuse".[52]

Întrebîndu-se asupra posibilității înfăptuirii revoluției socialiste într-o societate capitalistă avansată, interdependentă de funcționarea economiei mondiale, Sartre constată cu deplină îndreptățire că de peste 40 de ani n-a fost elaborată o teorie a revoluției valabilă pentru o asemenea situație. Economia unei țări dezvoltate industrial „...se bazează pe o organizare tehnică atît de complexă încît absența cîtorva elemente este suficientă pentru a bloca întreaga mașină. Ea depinde de asemenea de o rețea de schimbări externe... Nu mai există independență absolută. Nu se mai poate, cum a făcut U.R.S.S. la începuturile sale, să-și închidă frontierele contînd pe masa țăranilor pentru a hrăni pe toată lumea... Revoluția nu se va putea face în Franța cum s-a făcut în Rusia anului 1917. Dar aceasta nu înseamnă că ea este imposibilă. Numai că trebuie găsite forme de luptă noi și căutat ce ar putea fi organizarea unei puteri revoluționare în societățile neocapitaliste zise «de consum»".[53] Se știe că în ultimii ani s-au precizat în această privință unele puncte de vedere și experiențe originale și interesante.

[52] J. P. Sartre, *Situations, VIII*, Gallimard, Paris, 1972, p. 216.
[53] *Ibidem*, p. 212.

Efortul de deslușire a proiectului trasformator nu înseamnă că societățile capitaliste ar fi la limita dezvoltării lor, n-ar mai avea rezerve de supraviețuire și evoluție. Atîta timp cît ele pot satisface nevoile vitale ale clasei muncitoare, dar și altele cu totul noi, ele dispun de importante pîrghii de estompare a efectelor antagonismului dintre proletariat și burghezie. „Conștiința caracterului intolerabil al sistemului trebuie deci să fie căutată nu în imposibilitatea de a satisface nevoile elementare dar, înainte de toate, în conștiința *alienării*, adică în faptul că *această viață* nu merită să fie trăită și că ea n-are sens, că acest mecanism este un mecanism înșelător, că aceste nevoi sînt create artificial, că ele sînt false, că ele epuizează și nu servesc decît profitul".[54] Ideea de incontestabilă valoare scoate în evidență caracterul ireductibil al antagonismului de poziții ce opune clasa muncitoare burgheziei, dar totodată relevă dificultatea deosebită a conștientizării sale în condițiile complexe ale capitalismului contemporan, ceea ce este neîndoielnic o rezervă utilizabilă pentru acesta din urmă. În zilele noastre nemulțumirile economice au adesea un caracter pasager, pot fi aplanate, duc mai puțin ca în trecut la contestarea capitalismului. Pentru aceasta este acum nevoie de conștiința alienării umane pe care o întreține capitalismul, gravele primejdii ce le alimentează, punerea sub semnul întrebării a tipului de existență destinat producătorilor, celor mulți, în cadrul său.

Subliniind rolul partidului în formarea conștiinței revoluționare a clasei muncitoare, dar și pericolul nereceptării stărilor acesteia dintr-un moment sau altul, a închiderii sale în sine, Sartre consideră că un asemenea risc provine din însăși instituționalizarea sa. „Adevărata problemă este deci de a ști cum să fie depășită contradicția inerentă naturii însăși a partidului în așa fel încît acesta... să poată fi capabil să strîngă impulsurile ce se nasc din mișcările (clasei — *n, ns.)* și... să generalizeze experiența pentru mișcare și pentru el-însuși".[55] Este exprimată reticența sartriană față de instituțiile sociale, de potențialitatea lor de a-și îndeplini funcția unor mijloace

[54] *Ibidem*, p. 272.
[55] *Ibidem*, p. 269.

umanizate și de umanizare. Ea este urmarea dezamăgirii în fața complicatelor contradicții și dificultăți pe care a trebuit să le înfrunte reînnoirea strategiei unor partide comuniste, încetineala rezolvării lor.

În spirit gramscian, Sartre vede în partid un autentic organism de cultură, un laborator de dezbatere, menit să asigure membrilor săi „...posibilitatea de a inventa și de a se contrazice reciproc, în loc de a se prezenta ca administratorul unei cunoașteri realizate. Dacă se privește în afară, dezbaterea asupra marxismului n-a fost niciodată atît de bogată ca acum pentru că, în special de cînd monolitismul a fost spart și s-a pus problema diversității socialismului, există o pluralitate de cercetări marxiste și de dezacorduri deschise între ele". [56]

Îndepărtarea de pozițiile partidului comunist, atitudinea antiinstituțională și antiierarhică îl conduc pe Sartre, după mai 1968, la îmbrățișarea vederilor unor grupuscule stîngiste, în care-și pune o speranță neîndreptățită, aceea de a fi instrumente ale înfăptuirii libertății. A rezultat pulverizarea sa într-o multitudine de acțiuni nu o dată fără un sens politic adecvat, dar care au avut uneori semnificația unor gesturi simbolice în apărarea celor opresați și oprimați, în salvgardarea ideii de libertate.

Volumul *On a raison de se révolter* (Dreptul de a se revolta) — care publică textul convorbirilor dintre filosof cu doi reprezentanți ai grupurilor stîngiste din anii '70 — relevă insuficiența unei viziuni morale asupra libertății care nu este dublată de una politică și nu se bazează pe luarea în considerare a determinismului social. Ideea libertății continuă să fie considerată — am spune aproape atavic — drept o adevărată metafizică. „Ei bine, determinismul este metafizic, este o doctrină care vrea să explice omul pe pămînt, dar care lasă toate faptele propriu-zis umane neexplicate. Libertatea este o altă metafizică : ea explică faptele pe care determinismul nu poate să le explice". Se revine la antiteza simțului comun dintre libertate și determinism, cu afirmația simplistă : „Dacă tu ești determinat de ce reclami libertatea ? Tu ești în mod necesar condiționat de cutare sau cutare factor, sau de un altul. Cum ar putea fi oprimat un robot ? Tu nu poți să oprimi sau să exploatezi decît ființe în principiu libere, dar a căror libertate o devorezi și o alienezi. Exploatarea alienantă suprimă libertatea..." [57].

[56] *Ibidem*, p. 285—286.

Limitele acestei viziuni despre libertate, erorile implicite pe care le poate genera s-au dezvăluit în însuși creditul moral acordat grupurilor stîngiste. Nimic mai străin de acestea decît libertatea individuală autentică, lărgirea spațiului de autonomie a individului. Minate de o strategie și tactică greșite, numeroase acțiuni ale lor au terminat prin a fi manipulate de burghezie, a fi deturnate de ea, a bloca unitatea proletariatului. Ele au semănat alienarea politică și nu libertatea.

Dincolo de avatarurile politice din ultima perioadă a vieții lui Sartre, trebuie valorizat efortul său de a preciza legătura dintre ideea de libertate și aceea de revoluție. Este surprinsă astfel rezonanța ideii de libertate ca premisă a luptei contemporane anticapitaliste, revoluționare. „Consider că există acum alte rațiuni personale de a face o revoluție decît rațiunile strict materiale, așa cum le concepea Marx, de exemplu. Ceea ce se exprimă din ce în ce mai mult în masă este o mișcare antiierarhică și libertară...". La altă pagină ideea continuă astfel : „Altfel spus, eu consider că revoluția, dacă trebuie să aibă loc, nu poate să fie decît accesul oamenilor la libertate, și cred că într-un sens toate revoluțiile au avut același sens, chiar la Lenin". [58]

În aceeași optică, societatea socialistă este concepută cu deplină legitimitate ca una a libertății nu numai sociale, ci și personale, ca una a lărgirii posibilităților și drepturilor oamenilor de opțiune în ceea ce privește autodeterminarea vieții lor, afirmarea și realizarea lor ca entități autonome. În sublinierea acestei idei vede Sartre deosebirea dintre reprezentarea sa asupra socialismului și aceea a celor mai mulți exponenți marxiști cu care dialoga indirect în epocă. El arăta că : „Marx o avea (ideea de libertate — *n. ns.)*, și cînd el își reprezenta perioada îndepărtată a comunismului el își imagina că societatea va fi formată din oameni liberi. Libertatea pe care el o concepea nu era în totul aceea pe care eu o concep, dar cu toate acestea ele se aseamănă. Numai marxiștii nu dau absolut nici un loc în Franța noțiunii de libertate.

[57] J. P. Sartre, Ph. Gavi, P. Victor, *On a raison de se révolter*, Gallimard, Paris, 1974, p. 141, 100.

[58] *Ibidem*, p. 188, 260.

Ceea ce este important pentru ei este tipul de societate pe care vor s-o formeze, dar în structurile acestei societăți persoanele se inserează ca mașini ; acest socialism recunoaște anumite valori, de exemplu dreptatea, adică un fel de egalitate între ceea ce o persoană dă și ceea ce ea primește, dar... se pare că... el nu comportă permisiunea dată unei persoane de a se dezvolta în sensul pe care ea îl alege". Această legătură dintre socialism și liberatate, filosoful o numește tendința sa politică : „Este tendința mea politică și niciodată nu m-am schimbat". [59]

Rîndurile de mai sus sînt semnificative și sugestive pentru gîndirea sartriană. Ele confirmă convergența sa în această direcție cu ideile lui Marx și Engels. Într-adevăr, încă în *Manifestul Partidului Comunist* autorii săi au relevat că noua orînduire va trebui să fie o asociație în cadrul căreia dezvoltarea liberă a fiecăruia va fi condiția liberei dezvoltări a societății. Altfel spus, aceasta înseamnă că libertatea individuală va întemeia pe cea colectivă.

Este drept că într-o formă explicită ideea nu este dezvăluită în ramificațiile sale, într-o teorie unitară și coerentă, dar, situîndu-se ca finalitate socială într-o perspectivă temporală relativ îndepărtată, nu li se poate reproșa aceasta fondatorilor materialismului istoric. Numeroasele notații și sugestii răspîndite în opera lor privind libera dezvoltare a individului, dezalienarea sa, ar fi putut constitui premisele unei teorii ulterioare consacrată libertății individului. Aceasta însă nu s-a întîmplat, mai mult decît atît, ideea menționată mai sus a fost fie uitată sau desconsiderată, fie redusă la afirmații curente lipsite de consistență proiectivă. Teza libertății personale, implicațiile sale politice și morale n-au fost privite ca o articulație indispensabilă a noii orînduiri și nici a ideologiei socialiste. Este una dintre cauze — firește împreună cu consecințele ei practice — care au făcut posibilă exproprierea tezei de către ideologia burgheză, folosirea ei de către adversarii socialismului.

Textul sartrian poartă evident și amprenta eșuării dialogului său cu marxiștii timpului, deoarece constatarea diferenței de vederi nu este însoțită de prezentarea analitică a punctului său de vedere. El rămîne relativ vag,

[59] S. de Beauvoir, *La cérémonie des adieux*, p. 502.

la nivelul unei aspirații — ceea ce este important dar nu și suficient — fără medierile sociale și politice care ar fi putut să-i dea consistență, substanță interioară. Libertatea individului presupune în zilele noastre, așa cum am mai arătat, o rearticulare a intereselor generale cu cele private, dispariția treptată a formelor de dominare a indivizilor de către instituțiile și procesele sociale. Ea este deci un fenomen care depășește cu mult subiectivitatea umană și afectează profund practica socială, comportamentele ei, un fenomen de profundă complexitate, a cărui realizare în viitor depinde de regîndirea sa actuală.

Nu numai Sartre, ci și adepții materialismului istoric poartă răspunderea că teza libertății omului individual, a dezvoltării sale personale a rămas neelaborată în deplinătatea sa teoretică.

Filosoful avea dreptate să insiste ca lupta pentru socialism să fie concepută ca una pentru „o societate de oameni liberi", pentru o libertate personală care să permită reinventarea continuă a omului, dezvoltarea variatelor sale aptitudini și disponibilități umanizate, trăirea bogăției de ipostaze ale existenței. În acest sens trebuie înțeleasă afirmația sa că socialismul este „...libertatea ce se vrea pe ea-însăși ca scop".

Privind istoria secolului prin relația dintre ideea libertății și a transformării sale, Sartre era la sfîrșitul vieții sale — în pofida eșecurilor și a accidentelor grave ce-au afectat cursul veacului — de un optimism lucid, ce poate fi împărtășit. El declara în această privință : „Altfel spus, nu văd nici o rațiune de a fi mai optimist decît acum 50 sau 60 de ani. Dar pe de altă parte consider că multe primejdii au fost evitate și că într-un anumit fel a intervenit totuși un progres. Dacă ați fi cunoscut perioada anilor 14—18... ați putea măsura ca mine diferențele și să vedeți că ele sînt încurajatoare". [60]

Despărțirea marilor prieteni și cîteva idei sartriene testamentare. Sartre înfruntă bolile din ultimul deceniu de viață și moartea care stătea la pîndă cu conștiința că în timpul existenței a făcut ceea ce trebuia să facă, și-a realizat opera. „Cînd voi muri — spunea filosoful cu puțini ani înaintea sfîrșitului — voi muri satisfăcut. Ne-

[60] J. P. Sartre, *Situations*, X, Gallimard, Paris, 1976, p. 218, 219.

mulțumit de a muri tocmai în acea zi, decît zece ani mai tîrziu, dar satisfăcut. Și niciodată... moartea n-a apăsat asupra vieții mele". [61]

Așa ni-l relevă cartea Simonei de Beauvoir, *La cérémonie des adieux* (Ceremonia despărțirii), consacrată despărțirii definitive de cel care a fost alter-egoul și marele prieten al autoarei. J. P. Sartre, principalul personaj al povestirii, este surprins aproape exclusiv prin unghiul dezagregării sale fizice. Cu toate acestea, aparent paradoxal, impresia degajată este una de vigoare etică. El ni se impune ca un om al vieții cotidiene, care în confruntarea sa aprigă cu moartea nu se lasă dominat de decrepitudine, nu renunță la el însuși, la ideile și valorile sale.

Notația discretă, lipsită de orice sentimentalism emfatic, sobrietatea mijloacelor și, poate mai mult ca orice, luciditatea reconstituirii, imprimă acestor pagini ale despărțirii definitive de ființa iubită o frumusețe rar întîlnită. Ele nu sînt numai un omagiu adus omului și prietenului apropiat, dar și unul adus dragostei, prea puțin prețuită în anxioasa, interesata și grăbita lume contemporană. În spatele unor note de jurnal, scrise într-un limbaj obiectiv, distanțat, emoția, spaima și durerea sînt constant prezente, dar stăpînite chiar în momentele lor explozive. Expresia devine răscolitoare cînd în același limbaj direct, oral, al unei convorbiri prietenești, autoarea dezvăluie imposibilitatea oricărei reîntîlniri între ei. „Iată prima dintre cărțile mele — singura fără îndoială — pe care n-ați citit-o înainte de a fi tipărită. Ea vă este în întregime consacrată și nu vă privește... Sînteți în mica voastră cutie ; nu veți mai ieși și eu nu vă voi reîntîlni : chiar dacă voi fi înmormîntată alături, din cenușa voastră la rămășițele mele nu va fi nici o trecere".

La fel este și momentul din finalul povestirii. Într-un limbaj de constatare succintă, aparent distanțat și rece, S. de Beauvoir notează că moartea lui Sartre îi separă și că a ei nu-i va reuni, dar a fost mult și frumos că viețile lor s-au completat o vreme îndelungată. „Moartea lui ne separă. Moartea mea nu ne va reuni. Așa este ; este însă frumos că viețile noastre au putut să se acorde atît de mult timp". Antiromantice prin viziunea asupra

[61] S. de Beauvoir, *La cérémonie des adieux*, p. 544.

morții, aceste rînduri transformă ceremonia despărțirii într-un moment de deschidere spre unul din sensurile majore ale vieții.

Cea de a doua parte a volumului *Convorbiri cu J.P. Sartre*, înregistrate în vara anului 1974, completează neobișnuit de firesc povestirea S. de Beauvoir. Ele ne apar ca o tentativă de mare interes prin care filosoful se explică pe sine, gîndirea sa, relevă pricipalele sale teme, idei și valori, constituindu-se ca mărturiile unei conștiințe care-și privește și își apreciază opera încheiată. Ele au valoarea unui ultim document care aruncă o privire sintetică asupra drumului parcurs. Autoportretul spiritual pe care și-l trasează Sartre își capătă multiplele semnificații prin integrarea sa în ansamblul operei. Dacă adesea „artistul nu deține secretul geniului său" (Malraux), dezvăluirea acestuia nu este pe deplin posibilă fără lumina conștiinței de sine a creatorului.

Una dintre liniile viguroase ale autoportretului său este aceea prin care Sartre se vrea, împotriva unui punct de vedere larg răspîndit, în primul rînd scriitor și numai apoi filosof. „Doresc să obțin imortalitatea prin literatură, filosofia este un mijloc de a ajunge la ea." Această preferință se inspiră din ideea că numai marea literatură exprimă și întruchipează absolutul, eternul istoric, că numai ea poate fi omniprezentă așa cum nu este și nu poate fi filosofia. „Cervantes, Shakespeare sînt citiți ca și cînd ar fi prezenți ; *Romeo și Julieta* sau *Hamlet* sînt opere care par scrise ieri". [62]

Constatarea s-a mai făcut. Tentativa de teoretizare a diferenței dintre filosofie și literatură din acest unghi de vedere este însă defectuoasă. Ea consideră că filosofia „speculează asupra unor realități netemporale ; ea va fi în mod necesar depășită de altele pentru că ea vorbește de eternitate ; ea vorbește despre lucruri ce depășesc de departe punctul nostru de vedere individual de astăzi ; literatura dimpotrivă inventariază lumea prezentă, lumea ce se descoperă prin lecturi, conversații, pasiuni, călătorii". [63] Argumentarea nu legitimează în nici un fel ipoteza transpusă în concluzii. Filosofia se raportează la aceeași *lume istorică* — chiar cînd crede contrariul — ca și literatura, nu la una atemporală ; ea în-

[62] *Ibidem*, p. 201
[63] *Ibidem*, p. 201.

cearcă să transgreseze limitele epocii în care este elaborată, să pătrundă în viitor, la fel cum tinde și literatura, ceea ce a și reușit adesea. Vitalitatea diferită a operelor literare față de cele filosofice rezultă din obiectele lor, adică din ceea ce caută în realitate și din modalitățile lor de expresie, din formele lor de obiectivare care generează unitatea specifică dintre valoarea lor relativă și cea absolută.

Scriitorul francez intuiește că una dintre aceste deosebiri provine din raportarea distinctă a filosofiei și a literaturii la timp. Opera filosofică tinde să recompună timpul obiectiv în forma abstracțiunilor, fără a-l putea încorpora în articulația ei intimă ca dimensiune interioară vie a ei, în schimb literatura făurește un timp subiectiv propriu spațiului ei imaginar. Permeabilitatea acestuia față de timpul istoric, posibilitatea retrăirii sale, deci reversibilitatea care-i este specifică poate imprima o durată îndelungată operei literare.

Aspirația lui Sartre de a supraviețui în primul rînd ca scriitor își are originea în sentimentul că un filosof, oricît de importantă ar fi opera sa la un moment dat, poate fi depășit într-un fel sau altul, ceea ce în sfera marii arte nu se poate întîmpla. „Consider că un scriitor care realizează esența literaturii prin operele sale nu este nici mai puternic, nici mai puțin puternic decît cel vecin; celălalt a realizat de asemenea esența literaturii... Pentru ce aș spune că Chateaubriand a sesizat mai puțin decît Proust ceea ce este literatura ?“ [64].

De aici și adversitatea sartriană vehementă împotriva ierarhizării literaturii, a operelor literare, a valorilor autentice. Scriitorul „este egalul celor care au făcut cu adevărat cărți bune, și aceasta pentru totdeauna... această idee de a pune literatura într-o ierarhie este complet contrarie ideii literare și dimpotrivă perfect convenabilă pentru o societate burgheză care vrea să integreze totul. Dacă scriitorii sînt integrați de o societate burgheză, ei vor fi într-o ierarhie, pentru că așa se prezintă toate formele sociale.“ [65] Respingerea ierarhiilor în plan axiologic îl duce pe Sartre la neacceptarea onorurilor oficiale și a premiilor literare, inclusiv a premiului Nobel, ceea ce a stîrnit multe nedumeriri, fiind atribuită aplecării

[64] *Ibidem*, p. 214.
[65] *Ibidem* p. 325.

sale spre un oarecare vedetism. „Ierarhia este ceea ce distruge valoarea personală a oamenilor. A fi deasupra sau dedesubt este absurd... Sînt în totală contradicție cu premiul Nobel pentru că el consistă în clasarea scriitorilor.“ [66]

Această atitudine se întemeiază pe una dintre ideile principale ale filosofiei existențiale a lui Sartre, așa cum a fost ea formulată încă în primele sale studii, aceea a ființei umane ca subiectivitate. „O subiectivitate este ceva care nu apare prima sau a doua, ea este o realitate profundă și totală, într-un fel infinită, care este aici, în sine, în fața sa, este ființa, ființa persoanei. Și pe aceasta nu poate fi vorba de a o clasa în raport cu altă ființă, care este poate mai puțin vizibilă, mai puțin afirmată, dar care este la fel de adevărată în profunzimi. Nu este vorba de a clasa pe acești indivizi, ci de a-i lăsa ca totalități ce reprezintă omul.“ [67]

Ideea ființei umane ca subiectivitate a ajuns la Sartre — ceea ce constituie printre altele originalitatea sa în ansamblul pozițiilor filosofiei existențialiste — una dintre premisele deschiderii sale spre acțiunea socială, față de care mulți alți exponenți ai aceluiași curent au rămas total impasibili. Ideea amintită este izvorul timpuriu al unui acut sentiment anticapitalist, exprimat într-o diversitate de delimitări esențiale : de la „...am avut oroare de elita burgheză, de morala burgheză“ [68], la calificarea drept infectă a utilizării capitaliste a banilor ca mijloc de a produce alți bani și pînă la dorința sa profundă de a fi avut un public „... mai puțin burghez, mai puțin bogat, un public de proletari și de mici-burghezi.“ [69]

Acest sentiment anticapitalist a determinat situarea lui Sartre pe acele poziții politice de stînga, la care ne-am referit în paginile anterioare, constituind în mod cert una dintre valorile sale testamentare.

În autoportretul pe care și-l face filosoful francez este de mare interes, din multe puncte de vedere, evoluția concepției sale despre libertate, altă idee axială, testamentară, a operei sale. Inițial, pentru Sartre, „libertatea și conștiința erau unul și același lucru. A vedea și a fi liber era același lucru... trăind eu cream realita-

[66] *Ibidem*, p. 325, 324.
[67] *Ibidem*, p. 312.
[68] *Ibidem*, p. 487.
[69] *Ibidem*, p. 441.

tea..."[70]. Aceasta era o modalitate stoică de a concepe libertatea, care constă în reducerea omului la subiectivitatea sa, la considerarea lui ca fiind solitar. „Nu uitați că pînă în 1937—1938 am acordat o mare importanță la ceea ce numeam atunci omul singur. Adică, în fond, omul liber în măsura în care el trăiește în afara celorlalți... și acționează plecînd de la libertatea sa"[71]. De aici a rezultat ideea responsabilității integratoare a omului față de sine, a invenției de către fiecare om a vieții sale printr-o alegere liberă constantă, care nu ține seama de forța covîrșitoare a determinismului, a acțiunii instituțiilor sociale asupra existenței oamenilor. Sartre a avut pînă la sfîrșitul vieții o pronunțată idiosincrazie pentru determinismul social, ceea ce nu micșorează însă importanța revalorizării contemporane a ideii autocreației libere a individului.

Sub imperiul experienței luptei împotriva ocupației naziste, dar și al apropierii de opera lui Marx, al dialogului cu aceasta, Sartre descoperă treptat caracterul social al libertății, faptul că „există circumstanțe în care libertatea este înlănțuită." [72]

Cîteva sînt momentele mai însemnate ale acestei evoluții spectaculoase în concepția sartriană despre libertate și despre om. Unul dintre ele este receptarea relației individului cu istoria, a obiectivității istoriei umane. „Ideea mea despre libertate a fost modificată în raportul meu cu istoria ; eram în istorie, eram antrenat, o vroiam sau nu, spre anumite modificări sociale care trebuiau să se producă indiferent care ar fi poziția mea față de ele : în acest moment am învățat o sfîntă și cîteodată oribilă modestie" [73], pe care, adăugăm noi, puțini gînditori din secolul nostru, ce au plecat de la premise asemănătoare în analiza omului, au știut s-o degaje.

Receptarea istoriei îl conduce pe filosof la sesizarea unor contrarietăți ale existenței omului, a contradicțiilor dintre individ și societate, dintre libertatea omului și limitele situației în care se află. „Apoi, și aceasta este valabil și astăzi, am învățat că esențialul în viața unui om, a mea prin urmare, era raportul între termenii care

[70] *Ibidem*, p. 445.
[71] *Ibidem*, p. 446.
[72] *Ibidem*, p. 453.
[73] *Ibidem*, p. 456.

se opuneau unul altuia, ca de exemplu : ființa și neantul ; ființa și devenirea ; ideea de libertate și aceea a lumii exterioare care se opunea într-un fel libertății mele. Libertate și situație". [74] Sartre descoperă astfel că istoria nu implică în mod necesar dezvoltarea individului ca premisă a dezvoltării sociale, deși nu desprinde toate implicațiile acestui fapt, că un om nu se poate simți liber dacă ceilalți nu sînt și ei liberi. „Libertatea mea implică libertatea celuilalt și ea nu este limitabilă. Pe de altă parte știu că există instituții, un stat, legi, pe scurt, un ansamblu de constrîngeri ce se impun individului și care nu-l lasă deloc liber să facă ce vrea. Aici văd o contradicție, căci trebuie ca lumea socială să aibă anumite forme și ca libertatea să fie întreagă." [75] Filosoful nu-și aprofundează analiza ideii, iar unele note absolutizante ar părea să ne readucă la acel impas al abordării problemei care, privilegiind un termen, societatea, îl anulează pe cel de al doilea, individul, sau invers. Dilema se reduce substanțial în măsura în care normele și actele sociale sînt expresia liberă a voinței colectivităților umane, a autodeterminării societății.

Un ultim moment al transformării concepției sartriene despre libertate este cel al asimilării ideii luptei de clasă, prin care i se dezvăluie ipostaza dominării clasei muncitoare în capitalism. „Și lupta de clasă ne-a apărut ca esențială după '45 ; în timpul războiului, și după '45 ; și noi o considerăm ca una dintre cauzele esențiale ale faptelor istorice..." [76].

Ideea libertății omului fundamentează principalele jaloane ale eticii lui Sartre : „În mod esențial Binele este ceea ce servește libertatea umană, ceea ce îi permite să pună lucrurile pe care le-a realizat, și Răul este ceea ce deservește omul ca nefiind liber, care creează de exemplu determinismul sociologilor dintr-o anumită epocă". [77]

Conștiința de sine a omului contemporan subscrie întru totul la acest punct de vedere, chiar dacă Răul nu provine din existența determinismului social, ci din necunoașterea sau din utilizarea lui eronată, în care nu sînt repudiate formele și consecințele lui dezumanizante.

[74] *Ibidem*, p. 456.
[75] *Ibidem*, p. 459.
[76] *Ibidem*, p. 488.
[77] *Ibidem*, p. 552.

Etica sartriană a libertății este în zilele noastre mai mult ca oricînd actuală și va rămîne astfel pînă cînd determinarea istoriei și a destinului oamenilor va face ca libertatea socială și individuală să fie recunoscute și acceptate unanim, prin învingerea unor opreliști alienante de tot felul.

În loc de epilog. La sfîrșitul acestei succinte reconstituiri a traiectoriei gîndirii filosofice a lui Sartre întrebarea țîșnește de la sine înainte de căderea cortinei : Care este moștenirea sa spirituală ? Ce lasă el posterității din tot zbuciumul secolului pe care l-a receptat și l-a interpretat ?

Rămîn un sistem, adică un ansamblu de teze filosofice cu un anumit grad de coerență, o idee, una singură sau numai o atitudine filosofică, o stare de spirit ? Poate este nevoie să se precizeze cu acest prilej că o atitudine filosofică, înțelegînd prin aceasta un mod de reflecție, de raportare la gîndirea ce tinde să redefinească mereu statutul omului în lume, este mai importantă ca valoare spirituală decît una sau mai multe idei elaborate și finisate. O astfel de atitudine, în măsura în care este și rămîne valabilă, oferă nu numai un răspuns la o întrebare deja pusă, ci un mijloc de elucidare a identității de sine a omului. Nimic nu este mai de preț în zilele noastre, într-o lume aflată într-o perpetuă modificare și fierbere interioară, care copleșește spiritul cu interogația sa neliniștitoare, în care s-ar părea că el nu mai are nici un punct fix de sprijin, decît un astfel de mijloc de stabilire a identității de sine.

Premisa răspunsurilor la întrebările puse mai sus o găsim în textul lui Sartre în care el relevă caracterul dramatic al filosofiei : „Astăzi, cred că filosofia este dramatică. Nu mai este vorba de a contempla imobilitatea substanțelor care sînt ceea ce sînt nici de a găsi regulile unei succesiuni a fenomenelor. Este vorba de omul — care este totodată un *agent* și un *actor* — ce produce și joacă drama sa, trăind contradicțiile situației sale pînă la spargerea persoanei sau pînă la soluția conflictelor sale. O piesă de teatru este forma cea mai proprie, astăzi, pentru a arăta omul în *act* (adică omul, pur și simplu). Și filosofia, din alt punct de vedere, pretinde să se

ocupe de acest om. De aceea teatrul este filosofic și filosofia este dramatică“ [78].

Într-adevăr, filosofia sartriană este mai înainte de orice o meditație asupra condiției omului secolului al XX-lea, a contradicțiilor și conflictelor, a rupturilor și tensiunilor ce-i conturează unicitatea specifică a situației sale. Reflecția sa se îndreaptă nu atît asupra determinațiilor universale ale omului, spre reconstituirea unui arhetip al acestuia, cît îndeosebi spre condiția umană caracteristică acestui veac, cu dramatismul ei distinct.

Ea pleacă de la două puncte fixe, de la considerația că linia ce le unește pe acestea ar reprezenta singura idee valabilă despre om. Primul este acela că omul este trăire, existență trăită, iar al doilea că această existență se confundă cu libertatea deoarece omul alege și decide destinul său, propria sa viață. De aceea omul a fost, este și va fi în orice împrejurare expresia libertății.

Prin acest filtru aparent simplu încearcă Sartre să surprindă drama omului din secolul pe care l-a străbătut. Inițial a făcut-o cu mijloacele abstracte ale metafizicii resuscitate. De aceea contradicțiile și conflictele reale ale lumii omului sînt atît de începețoșate încît numai o palidă și mediată rezonanță a lor este subiectivată și exprimată. Furtunile istoriei care provoacă principalele tragedii și drame din prima jumătate a secolului, acele furtuni care au violentat și mortificat pentru totdeauna conștiința umană, care au strivit milioane de existențe, nu pătrund în paginile sartriene. Dar, trăindu-și propria sa dramă, aceea a omului care crezîndu-se liber își descoperă non-libertatea sa, Sartre intuiește ruptura dintre subiectivitatea omului, care-i dă sentimentul că este în lume, și împlinirea, realizarea sa, între ceea ce vrea și ceea ce este lăsat să fie. Este ruptura căreia filosoful nu-i întrezărește nici o ieșire, de unde rezultă dimensiunea imposibilă a condiției umane. Libertatea omului apare doar ca una a interiorității sale, se consumă în propria sa zbatere, încercarea de a obiectiva putînd să dezvăluie eșecul său, alienarea sa. Este evident o stare himerică, evazionistă prin lipsa ei de incidență asupra lumii.

Furtunile istoriei n-au întîrziat să-i releve filosofului precaritatea structurilor abstracte ale metafizicii,

---

[78] J. P. Sartre, *Situations, IX*, p. 12—13.

imposibilitatea ajungerii la omul epocii prin intermediul lor, a celor mai multe dintre ele. Forțîndu-l să admită caracterul social-istoric al omului, existența unor structuri sociale determinante, el începe să se dezică de spiritul metafizic, să-și apropie acele instrumente abstracte prin care să înțeleagă și să explice complexitatea societăților umane. Așa se produce inserția lui Sartre în orizontul gîndirii marxiste, al conceptelor și ideilor materialismului istoric, al proiecției teoriei socialiste. Lumea omului secolului nostru, situațiile ei limită cu confruntarea între individ și forțele oarbe ale istoriei, conflictele ei violente ce-l balansează necontenit între umanitate și neumanitate, afirmare și distrugere, pătrund acum în țesătura lucrărilor sartriene.

Pentru a o traversa și resimți în autenticitatea sa Sartre are curajul filosofic de a renunța la părți importante din eșafodajul pe care l-a construit, de a-și pune ideile elaborate sub semnul întrebării, al căutării. El recunoaște că în multe privințe s-a înșelat că metafizica nu conduce la aflarea omului, la definirea statutului său în lumea de astăzi. A făcut aceasta cînd era la cumpăna vieții și-și ridicase o operă care-i adusese o glorie de răsunet.

Sartre filcsoful ne apare astfel ca un spirit necontenit neliniștit și dornic de a pătrunde în orizonturi teoretice diferite. O comparație ce ar merita să fie făcută între gîndirea sa și aceea a lui Heidegger ar evidenția mobilitatea interioară și efortul de a dialoga cu alte curente a celui dintîi spre deosebire de filosoful de la Freiburg. Din păcate apropierea lui Sartre de filosofia lui Marx nu a fost sesizată la adevărata ei valoare de exponenții nedogmatici ai gîndirii marxiste, ceea ce a blocat, așa cum am arătat, geneza unui dialog real și fructuos.

Din reflecția sa anterioară nu-și retractează cele două puncte fixe pe care le consideră indubitabile, cu cîteva dintre implicațiile lor. Își extrage viziunea sa morală despre libertatea și responsabilitatea omului individual, despre autoafirmarea lui și încearcă s-o reîntemeieze și s-o prelungească cu mijloacele teoretice ale materialismului istoric.

Tentativa sa are o deschidere cu mult mai mare decît părea inițial. Ea este impregnată de o adevărată sfidare la adresa a ceea ce am putea numi călcîiul de fier al istoriei veacului, anihilarea civică, morală și fizică a individului. Sartre este unul dintre gînditorii care dau glas

profundei și dureroasei contradicții dintre individ și derularea istoriei contemporane, punînd în lumină fațete, stări și dileme ale omului prins în menghina acesteia. Este contradicția dintre setea de libertate și afirmarea de sine a oamenilor, aspirația lor legitimă de a se bucura de rezultatele progresului și limitele actuale ale istoriei, mijloacele și mecanismele alienante cu care ea a continuat să fie făcută.

Filosoful intuiește elementele acestei drame, pericolele sale și, prin răspunsul său, menține vie semnificația cardinală a omului, a autonomiei sale pentru orice istorie și cultură umanizate. Își repetă fără încetare crezul său moral în dreptul omului de a fi liber pentru a-și alege destinul, crezul în valoarea unică a vieții umane, în bogăția ipostazelor sale creative, în posibilitatea socialismului de a întrupa toate libertățile indivizilor. Prin aceasta a fost o conștiință vie a secolului, cu totul singulară în peisajul lui filosofic și cultural.

Înclinăm să credem că una dintre laturile cele mai rezistente ale moștenirii sartriene este mai întîi atitudinea filosofică ilustrată prin capacitatea sa de a se pune sub semnul întrebării, de a-și modifica ideile, de a evolua chiar dacă într-o modalitate contradictorie și cu inerente oscilații. Evoluția gîndirii sale dă o articulație nouă reperelor ei fixe, substituie sensului ontologic primar nejustificat unul autentic moral. Iar acesta își păstrează întreaga sa valoare și deschidere.

Este suficient să rememorăm felul în care convulsiile istoriei acestui veac au zdrobit zeci de milioane de vieți omenești, au schilodit spiritual, moral, înfricoșînd, manipulînd și instrumentalizînd un număr de cîteva ori mai mare. Omul individual, cu subiectivitatea și viața sa unică, trăirile sale nu au contat prea mult în desfășurarea marilor procese ale timpului. Violența acestora, expresie nemijlocită a caracterului burghez al unora dintre ele (războaiele imperialiste, genocidul hitlerist, incursiunile colonialiste) sau a adversității de clasă ce trebuia înfruntată, pentru multe din procesele revoluționare, explică situația amintită. Trebuie recunoscut, totodată, că în tranziția spre socialism s-a permis violenței, metodelor autoritare să ocupe un loc mult mai mare decît cel necesar. Faptul acesta a fost într-o perioadă terenul de manifestare a unor grave deformări,

printre care și aceea a desconsiderării individului, a vieții lui.

Nu este de mirare, de aceea că strategiile elaborate n-au ținut seama de unele dintre finalitățile principale ale noii orînduiri postulate de Marx și Engels, aceea a dezalienării sociale și individuale și aceea a schimbării statutului individului în funcționarea relațiilor, a determinismului social. Ele vizau de regulă numai transformarea societății ca sistem, ceea ce a dus la idolatrizarea, la conceperea sa ca scop în sine.

Nu pledăm cîtuși de puțin — așa cum am arătat și cu alte prilejuri — pentru ignorarea raportului real dintre determinismul social și omul individual. Dar luarea lui în considerare nu este și nu poate fi un argument pentru acceptarea oricăror consecințe ale deteriminismului asupra existenței oamenilor, ca această existență să fie apăsată de orice servituți civice, politice sau culturale. O problemă fundamentală a trecerii la socialism este domesticirea treptată a funcționării determinismului, atenuarea la maximum a consecințelor sale negative, a alegerii acelor alternative care pot atinge cel mai ușor acest obiectiv. Este condiția obligatorie a luării în stăpînire de către societate a propriei sale dialectici și a forjării unui statut nou pentru individ, care să dezvolte ansamblul drepturilor și libertăților individuale din capitalismul avansat și să asigure transformarea individului în scop în sine al funcționării și evoluției noii societăți.

Întregul proces este legat de postularea valorii morale a individului, a subiectivității și vieții sale unice, ireversibile, a libertății de a-și alege și a-și face destinul. Este tocmai ceea ce subliniază neobosit opera filosofică sartriană cu o vigoare neslăbită pînă la ultima ei pagină. Este cea de a doua latură rezistentă a moștenirii sale.

Respectarea valorii morale a vieții oamenilor, a libertății lor este puțin, dar și foarte mult în contextul dilemelor dramatice ale secolului nostru. Puțin, deoarece ea nu are în sine încă forță normativă, obligatorie, care să apese asupra tuturor deciziilor ce se repercutează asupra existenței oamenilor. Ea n-are forța capabilă să transforme procesele istoriei într-o direcție umanizată. Pe de altă parte, ea înseamnă foarte mult întrucît, pătrunzînd în conștiința claselor, a exponenților ei politici, a tuturor oamenilor, poate ajunge treptat să se insereze ca o constantă a desfășurării praxisului, a variatelor acțiuni umane. În mod special trebuie subliniat că respectarea vieții și libertății indivizilor este o valoare morală primordială pentru actele politice, pentru umanizarea politicii.

Pentru fiecare om respectul de sine semnifică edificarea propriei sale existențe ca expresie a unui tip de umanitate, a valorilor sale trainice, a punerii în lumină a disponibilităților și deschiderii sale. Oamenii nu sînt ceea ce pot fi fără o trăire intensă a vieții lor, a bucuriilor și rezultatelor ei, fără o interiorizare a diversității lumii și a exprimării varietății lor singulare.

Aspirația lui Sartre ca istoria să fie făcută prin respectarea valorii morale a vieții și libertății indivizilor, ca în cele mai dificile împrejurări oamenii să trăiască apărînd valoarea și bogăția fiecărei vieți va putea să devină, într-un viitor greu de precizat, un adevărat comandament al eticii umane. Fie numai și pentru atît putem spune, împreună cu Sartre, că a făcut în viața sa ceea ce trebuia să facă!

Spiritul secolului

Se poate vorbi de un spirit al secolului ? iată o întrebare la care nu este ușor de răspuns. Chiar formularea ei poate să apară ca enunțarea greșită a unei probleme care nu duce nicăieri. Într-adevăr, dacă prin ea se urmărește reducerea întregului zbucium spiritual al secolului, ciocnirile sale de idei și valori, teorii și curente, experimentele, deschiderile și stagnările, la o singură formă de expresie culturală, oricît de semnificativă ar fi ea, tentativa este simplificatoare și zadarnică, speculativă. Ea nu poate reconstitui fizionomia culturală a acestui timp al istoriei, nu poate reda articularea sa mozaicată, aparent derutantă, în care se întrețes multiplele drame și tragedii umane, acutele sale înfruntări existențiale. Regăsirea particularităților spiritualității secolului, a amprentei sale singulare devine improbabilă, dacă nu imposibilă.

Spiritul veacului poate fi conceput cu mai multă îndreptățire nu într-o manieră restrictivă, reducționistă, ci într-una care să ia în considerare diversitatea formelor sale de manifestare și rezonanță culturală. El poate fi înțeles mai aproape de adevăr ca fiind format din principalele modalități de expresie culturală, punctele lor de întîlnire, intersecțiile lor configurate de aceleași probleme și dileme socio-umane. Se poate afirma că el trebuie privit nu prin prisma unei definiții aristotelice, ci a unei reprezentări teoretice constituită din marile teme de reflexie, interogațiile obsesive ale timpului și din marile răspunsuri ce le-au primit din partea componentelor axiologice ale culturii, teme și răspunsuri ce

au traversat și structurat controversele sale ireversibile. In această lumină nevoia descoperirii spiritului veacului nostru, sau mai bine spus a înaintării pe calea dezvăluirii lui este o exigență primordială a adîncirii cunoașterii de sine, a condiției umane proprii acestui fragment al timpului istoric.

Firește, condiția umană este determinată într-o măsură covîrșitoare de ambianța socială profund conflictuală, de performanțele economice incomparabile, răsturnările politice de anvergură și catastrofele răscolitoare prin efectele lor asupra statelor și a indivizilor. Dar ea poate fi recunoscută și prin sigiliul pus de procesele culturale ale vremii, de imensul laborator al spiritualității sale, cu fluxurile ei de inerție, dar și cu ruptările vizibile ale tradiției, inaugurarea unor noi direcții de mișcare a valorilor, a formelor expresive. Conștiința de sine a colectivităților și a oamenilor este impregnată organic de timpul istoric pe care-l traversează, inclusiv de determinațiile sale culturale. Pentru a afla fizionomia actuală a condiției umane, proveniența ei, dar și încotro se îndreaptă ea, este nevoie de identificarea liniilor de compunere și mișcare ale spiritului secolului.

Acesta nu este o entitate autonomă, distinctă, un fenomen palpabil nemijlocit, unitar și omogen în pregnanța sa. El își găsește expresia prin prezența sa în diversitatea producțiilor culturii, în curentele și operele cele mai caracteristice, simptomatice ale veacului, de la filosofie și gîndirea social-politică pînă la artă. El apare conturat în întrebările și dilemele culturii ce se repetă ca niște adevărate laitmotive, a căror rezonanță directă sau indirectă se face simțită în ansamblul creației spirituale. Acești moduli ai culturii secolului reprezintă subiectivarea marilor probleme ale istoriei sale, a contradicțiilor și conflictelor specifice. Uneori subiectivarea este nemijlocită, direct descifrabilă, alteori, ca în multe forme ale metafizicii idealiste sau ale artei, ea este mijlocită, se exprimă într-un limbaj încifrat, ca o meandră pură și arbitrară a expresivității spiritului. Așa pot fi interpretate, la o primă vedere, nenumăratele căutări și experimente din domeniul limbajului plastic, din care tinde să se nască o nouă perspectivă optică, diferită de cea renascentistă. Momente ale refacerii identității artelor plastice, ele survin pe fundalul reînnoirii raporturilor dintre cultură și societate, istorie, acut re-

simțite ca urmare a descoperirii incipiente a limitelor și contradicțiilor condiției umane în societatea capitalistă. Inițierea unor noi valori era legată de geneza unui limbaj plastic diferit de cel anterior, inedit. Se poate aprecia de aceea că în spiritul secolului se împletește intim rezonanța subiectivă a marilor procese istorice cu evoluția autonomă a limbajelor culturale.

Spiritul veacului se imprimă ca un dat obiectiv asupra creației culturale, acționează ca o forță inconștientă asupra ei. Marea creație își trage seva din motivele care articulează spiritualitatea unui timp, a unei epoci, din întrebările și dilemele sale, după cum la rîndul ei ramifică eflorescența acesteia, îmbogățește paleta sa cromatică.

Moștenirea culturală a secolului, în originalitatea sa paradoxală, care ne-a făcut să fim ceea ce am fost și sîntem, nu poate fi regăsită urmînd traiectoria sa istorică succesivă, dar ea se luminează treptat într-o viziune care recompune liniile de ruptură a continuității, zvîcnirea elementelor sale inedite, procesele sale conflictuale, crize și fenomene dezagregante, dar și cele de emergență și renaștere ce au născut împreună ideile și reprezentările, mentalitățile și valorile, limbajele și simbolurile sale caracteristice, recognoscibile. Plecăm, cu alte cuvinte, nu de la o imagine convențională asupra istoriei culturii străbătute, ci de la una prelucrată, care a ierarhizat momentele și transformările, ciocnirile între alternative și orientări diferite, opuse, cu finalități sociale și umane divergente. Laitmotivele culturale ale secolului care au prins contur în și prin tensiunile și prăbușirile istoriei, în și prin furtunile sale, se regăsesc prin liniile spectrale ale acestora.

Istoria între umanizare, coșmar și fascinație — dilemă cardinală a culturii. Spiritul secolului al XX-lea începe să se schițeze odată cu dezagregarea unor valori tradiționale ale burgheziei despre făurirea și reproducerea istoriei. Marcată printre altele de prima conflagrație mondială și de inaugurarea procesului de tranziție spre o nouă societate, secolul dezvăluie, încă din cel de-al doilea deceniu al său, că ciocnirea de idei asupra particularităților istoriei umane și modalităților sale de realizare a trecut în planul practicii. Sub semnul acestei confruntări va evolua devenirea veacului, se vor produce direct sau indirect principalele lui modificări. Răs-

turnările istoriei irump astfel cu o forță irezistibilă în acalmia relativă a celei de-a doua jumătăți a secolului trecut, schimbă cele mai multe dintre datele în care ea s-a făcut în trecut, răscolind toate spațiile sociale, impregnîndu-le curba ulterioară a mișcării lor.

Mobilitatea proceselor sociale transformatoare nu era în sine o noutate. Ea a fost relevată încă de revoluțiile burgheze și mutațiile ce le-au antrenat. Ineditul situației provenea din intrarea în avanscena social-politică a istoriei a celor mai de jos pături populare, care aspiră la deținerea funcțiilor de comandă. Înainte, astfel de tentative s-au prăbușit fără drept de apel. Acuma, una dintre ele a reușit să învingă. Reproiectarea istoriei sfida principalele instituții, moravuri și credințe încetățenite, o viziune asupra culturii ce părea sacră. Valorile sale, deși încă într-o stare embrionară, erau șocante prin ineditul și îndrăzneala lor într-o lume copleșită de imobilism social.

Confruntarea constantă, din acest moment, a două linii diferite de dezvoltare a istoriei a făcut din relația dintre cultură și istorie o problemă cardinală a spiritualității secolului, care a concentrat în ea cîteva din interogațiile cele mai profunde ale existenței umane, din căutările sale. În afara nucleului său polarizant, adeseori simplificat într-o prezentare maniheistă, ea a cristalizat o multitudine de poziții și nuanțe adiacente ale controversei, relevante prin semnificația lor umană.

Rădăcinile filosofice ale disputei asupra relației dintre cultură și istorie aparțin într-un sens secolului anterior prin dialectica hegeliană și reacțiile negative împotriva ei, precum și prin filosofia materialismului istoric. Ele jalonează unele dintre ideile centrale ale problemei. De aceea, o succintă paranteză retrospectivă ne apare necesară înainte de a intra în substanța ei contemporană.

Dialectica hegeliană întemeiază orientarea istoristă a filosofiei, care face din istoria umană un plan fundamental de manifestare a existenței, de interpretare a lumii. Ca întrupare a spiritului obiectiv, istoria se impune într-o dublă ipostază, aceea de subiect, de forță care-și urmărește un *scop* interior, rezultat din determinările sale intime, iar pe de altă parte aceea de obiect, format din pasiunile și voințele individuale care sînt instrumentele realizării scopului istoriei. Hegel intuiește

termenii principali ai desfășurării istoriei, necesitatea obiectivă sau determinările sale interioare și activitatea oamenilor individuali ce se comportă ca mijloace ale înfăptuirii necesității. Aceasta este ideea de libertate care se realizează prin intermediul voințelor și acțiunilor individuale. „Dacă libertatea ca atare este în primul rînd conceptul lăuntric, în schimb mijloacele sale sînt ceea ce este exterior, fenomenul, adică ceea ce ni se înfățișează de la prima vedere, nemijlocit, în istorie. Privită foarte de aproape, istoria ne dovedește că acțiunile oamenilor pornesc din necesitățile, din pasiunile, interesele, caracterele și talentele lor, și anume astfel încît în această dramă a activității umane numai asemenea necesități, pasiuni și interese apar ca mobile, ca factor activ principal“ [1].

Drama omului rezultă din faptul că acțiunea sa nu se racordează decît în cazuri excepționale exigențelor rațiunii, necesității istorice. Este drama brutalizării omului de către istorie, a frustrării și neîmplinirii lui, deoarece dacă necesitatea, ideea generală „se păstrează neatacată și nevătămată în fundalul scenei“, dacă ea are de partea sa *viclenia rațiunii* care lasă pasiunile să lucreze pentru ea, nu același lucru se poate spune despre activitatea oamenilor, despre viețile lor. Ele sînt spulberate și înfrînte.

În timp ce individul tinde spre fericire, atingerea unor scopuri particulare, afirmarea sa prin ele, *„Istoria universală nu este tărîmul fericirii.* Perioadele de fericire sînt pagini goale ale sale, deoarece ele sînt perioade de concordie, lipsite de contradicții“ [2].

Procesualitatea istoriei planează la Hegel deasupra existenței oamenilor, are caracterul unei forțe exterioare dominante. Oamenii nu-și pot croi destinul cum vor, nu pot să se bucure în voie de existența lor. Este intuit astfel resortul cel mai ascuns al dramelor umane, acela că „datorită acțiunii oamenilor, se produce în genere și altceva decît ceea ce ei urmăresc și obțin, altceva decît ei știu și vor nemijlocit ; oamenii își duc la împlinire interesele, dar în același timp se înfăptuiește și ceva

[1] Hegel, *Prelegeri de filosofie a istoriei*, Editura Academiei R.S.R., București, 1968, p. 23.
[2] *Ibidem*, p. 29.

mai îndepărtat, ceva lăuntric ce zace în aceste interese, fără a se fi aflat în conștiința și intenția oamenilor“ [3].

Înălțarea singularului, a omului, la concept sau universal, altfel spus la necesitatea istorică se poate realiza prin cultură, privită de Hegel ca unirea obiectivului și subiectivului în spirit. În acest fel poate fi diminuată alteritatea dintre planurile, adică dintre pasiunile și voințele indivizilor și necesitatea istorică. Cultura este expresia fațetelor, a treptelor spiritului în devenire, este prin aceasta istorie. Între stadiile culturii și cele ale societății, istoriei, există o strînsă interdependență, sublinia filosoful german, relevînd prin toate acestea istorismul culturii, că semnificația sa se degajă din relația intimă cu procesul istoric.

Deschiderea intuiției hegeliene asupra istoriei umane — epocală pentru acel timp — este limitată de tratarea nedialectică a necesității ca o fatalitate, ca un instrument de legitimare a dominației și acțiunii statului. Contradicția dintre istorie și indivizi se rezolvă numai prin acceptarea de către aceștia a tuturor formelor necesității ca expresii inerente ale rațiunii, ale principiului libertății. Întreaga problematică a modalităților de manifestare a necesității în istorie, a criteriilor stabilirii a ceea ce este necesar într-un stadiu al dezvoltării sociale, rațional și a ceea ce nu este, a raportului dintre necesitate și mijloacele înfăptuirii sale, a rămas nereceptată de către dialectica hegeliană. Era de altfel prea devreme pentru a surprinde și rezolva teoretic aceste aspecte ale istoriei umane, ale dramatismului ei. A rezultat însă o unilateralizare a explicației istoriei, a acțiunii sociale, care va dura pînă tîrziu în secolul nostru, nefiind înlăturată deplin nici pînă astăzi, marcînd mentalități ale unor curente sociale divergente și chiar opuse.

Împotriva istorismului hegelian a reacționat filosofia lui S. Kierkegaard, A. Schopenhauer și F. Nietzsche. Cu toate deosebirile profunde dintre ele, acestea subapreciază sau ignoră obiectivitatea istoriei, afirmă prevalența individului față de procesualitatea socială, contestă semnificația istoristă a culturii.

Sensul polemic anti-hegelian este evident la Kierkegaard chiar din motto-ul ce însoțește titlul lucrării sale *Nimicuri filosofice,* care formulează întrebările cheie :

[3] *Ibidem*, p. 30.

„Se poate întemeia o certitudine eternă plecînd de la istorie ? Să se găsească unui asemenea punct de plecare un alt interes decît unul istoric ? Să se fundeze pe cunoașterea istorică o fericire eternă ?“ Cu alte cuvinte, care poate fi sensul unei filosofii, ca cea hegeliană, care, deși relevă că istoria nu este terenul fericirii tinde să bazeze viața oamenilor pe cunoașterea obiectivității istorice ? — se întreabă de la început filosoful danez. Răspunsul este fără ambiguitate unul antiistorist, acela că „...orice om n-are alt centru decît pe sine și lumea întreagă nu face decît să se concentreze în el“ [4]. Cultura, ca adevăr, rezidă în individ, în eu-ul prin care el se produce, se opune devenirii, aceasta nefiind necesară deoarece necesarul nu devine, el este. Cultura este scoasă astfel prin substanța sa umană în afara istoriei.

O orientare asemănătoare străbate viziunea nietzscheiană asupra relației dintre cultură și istorie. Nietzsche se opune cu vigoare orientării istoriste a culturii în care vede o adevărată maladie a spiritului și a omului. Împotriva acesteia remediul ar fi formele de cultură ce se închid într-un orizont limitat și acelea supraistorice, care-și îndreaptă privirea — ca arta și religia — spre „...ceea ce dă devenirii un caracter de eternitate“ [5]. Filosofia hegeliană este văzută de aceea ca una paralizantă și întristătoare care „...a instalat istoria în locul tuturor celorlalte forțe spirituale, arta și religia, ca unica suverană, în măsura în care ea este «ideea ce se realizează ea însăși»...“. Pentru Nietzsche „...omul nu este virtuos decît dacă se revoltă contra puterii oarbe a faptelor, contra tiraniei realului și dacă se supune unor legi care nu sînt acelea care reglează situații istorice date. El înoată întotdeauna contra curentului istoriei...“ [6]. Afirmarea creatoare, fericirea omului, postulează autorul poemului închinat lui Zarathustra, se întemeiază pe asocialitatea sa, pe împotrivirea sa față de istorie. Motivul „reîntoarcerii eterne“ este idealul eternizării supraistorice a omului, suprema negare a dominației istoriei.

---

[4] S. Kierkegaard, *Reins philosophiques*, Gallimard, Paris, 1948, p. 52.

[5] F. Nietzsche, *Considérations inactuelles 1 et 2*, Aubier, Paris 1946, p. 318.

[6] *Ibidem*, p. 333, 339.

Termenilor disputei dintre filosofia hegeliană și cea antihegeliană li se adaugă în secolul trecut aceia elaborați de filosofia marxistă.

Istorismul concepției lui Marx — care este pe de o parte continuarea celui hegelian, dar pe de altă parte complet diferit de acesta — dă un răspuns nou relației dintre cultură și istorie. Ineditul radical izvorăște din dezvăluirea compunerii existenței sociale, a morfologiei sale. Este pusă astfel în evidență totalitatea de raporturi sociale diferențiate care formează existența umană, relațiile de determinare dintre subansamblurile acesteia dar și de interdependență, de complementaritate dintre economie, politică și cultură spirituală, funcțiile multiple ale culturii în reproducerea societății. Cultura participă intim la obiectualizarea constantă a existenței sociale, adică la făurirea prin mișcarea — sau istoria ei — a unei realități complexe material-spirituale.

Istorismul, care era la Hegel o intuiție fără articulații interioare, devine la Marx o teorie științifică autentică. Ea schimbă datele formulării sale și prin aceasta ridică orientarea istoristă la nivelul cunoașterii. Opera lui Marx pătrunde în orizontul dialecticii sociale, ierarhizează variabilele sale și relațiile dintre ele în funcționarea și devenirea societății capitaliste, iar prin ea pe acelea ale procesului istoriei universale. Este pusă în lumină și ajunge inteligibilă relația primordială prin care societatea se manifestă ca subiect, aceea dintre structurile sale și acțiunea umană, forța obiectuală de impunere a celor dintîi și capacitatea edificatoare și transformatoare a celei din urmă. Pe această bază enigma istoriei începe să se dezvăluie. Ea nu mai apare ca o fatalitate extraumană, care domină societatea și oamenii zdrobind totul în calea ei în numele necesității ce o animă. Din ermetică și indescifrabilă istoria începe să fie cognoscibilă, chiar dacă nu în totalitatea sa.

Se degajă astfel concluzia că, făurită de societate, istoria poate fi stăpînită și remodelată de către aceasta printr-o acțiune conformă cu dialectica sa. Intervenția în desfășurarea istoriei, în orientarea ei este legată indisolubil de rolul activ al culturii, de istorismul formelor sale, fără de care societatea nu poate ajunge un subiect conștient de sine. În supunerea istoriei, în umanizarea ei vedea Marx rezolvarea contradicției dintre brutalitatea derulării sale oarbe, alienante și existențele

oamenilor individuali. Factorul principal este considerat cu precădere a fi transformarea radicală a structurilor sociale și pe această bază a determinismului producerii istoriei. Remarcabilă este neîndoios ideea acomodării acestuia omului, în sensul că structurile trebuie să înceteze să i se impună, modificîndu-se pe măsura lui — idee nesocializată pînă astăzi la justa ei valoare.

Nu se poate contesta că pe terenul istorismului marxist s-a schițat, încă în secolul trecut, o tendință, mult timp precumpănitoare și cu adîncă influență asupra acțiunii sociale, de a considera istoria ca un fel de zeu ale cărui proiect și voință s-ar realiza automat, cu forța inevitabilului. Ca și în filosofia hegeliană, ea nu și-a pus problema criteriilor recunoașterii formelor de manifestare a necesității obiective în istorie, ca și cînd ea ar fi univocă, n-ar implica alternative variate în derularea sa. Pentru această tendință economist-pozitivistă realizarea necesității nu era corelată cu selectarea unor mijloace adecvate scopurilor urmărite, ceea ce firește nu putea să nu prejudicieze materializarea lor, după cum nu se ținea seama de nevoia rezolvării contradicției dintre furia dezlănțuită a istoriei și existențele individuale în vederea salvgardării acestora.

Istorismul gîndirii lui Marx s-a afirmat ca unul al intervenției practice în procesualitatea istoriei, ca unul al acțiunii culturii. El își face intrarea în secolul al XX-lea prin praxisul transformator îndreptat spre remodelarea conștientă a existenței sociale, de luare în stăpînire treptată a ei, ca reacție și soluție la criza catastrofică a societății capitaliste. De aici a provenit fascinația și spaima pe care laitmotivul istoriei l-a provocat în spiritualitatea veacului, amprenta sa specifică.

Filonul cel mai interesant și autentic al istorismului marxist în secolul nostru este acela care dezvoltă ideea că istoria nu este dată, adică produsă de instituții și procese exterioare existenței umane, vede în tentativa de remodelare a acesteia într-o nouă direcție, pe baza altor valori sociale și culturale decît cele tradiționale, o necesitate și posibilitate reale. Acest filon accentuează rolul culturii în facerea istoriei, strînsa corelație dintre acțiunea socială și culturală, ale cărei valențe sînt de nesubstituit în cunoașterea determinărilor istoriei, în insuflarea unei conștiințe adecvate forțelor sociale înnoitoare.

Dacă mișcarea socială nu este determinată de cultură, ea este inseparabilă de prezența vie și activă a culturii, de acțiunea realizată în temeiul unor valori spirituale care dau expresie tendințelor sale. Posibilitatea ca societatea să învețe să-și controleze și să-și regleze dialectica sa presupune, cu atît mai mult, surbordonarea ei crescîndă culturii, datelor „intelectului general" pentru a folosi termenul lui Marx.

În acest context, ideea hegeliană a identității dintre filosofie și istorie, ca una proprie spiritului, își schimbă sensul prin Gramsci, odată cu completarea ei cu ideea „identității dintre istorie și politică", dintre politică și filosofie. Politica reprezintă acțiunea practică prin care filosofia (cultura) devine operațională sau reală. Izvorîtă din constanta respirație a existenței sociale, cultura impregnează, într-un fel sau altul, toate formele praxisului. Acest sens primordial al ei devine conștient în filosofia praxisului, care consideră relația sa cu istoria drept „punctul în care ea se actualizează, trăiește istoric, adică social, nu numai în creierii unor indivizi, punctul în care ea încetează de a mai fi «arbitrară» și devine necesară — rațională — reală" [7].

Pentru Gramsci cultura este cu îndreptățire nu numai un produs al monologului spiritului cu sine-însuși, ci expresia unei conștiințe inserată în formele praxisului, care face corp comun cu ele și reușește să surprindă tendințele lor vitale, devenind astfel ea însăși necesară, moment al materializării lor în istorie. Componentele culturii dau astfel sens istoriei, dezvăluie în volutele acesteia alternanțe și prefigurări posibile. Ele pot schimba chiar substanța politicii dintr-o manifestare precumpănitor pragmatică, conjuncturală, ce vizează prezervarea privilegiilor, într-o acțiune cultivată de conducere a proceselor sociale cu scopuri umanizante.

În eseurile sale *Istoria și conștiința de clasă*, G. Lukács se situează în același filon al istorismului marxist. Transformarea istoriei în secolul al XX-lea nu este posibilă fără o conștiință de sine reală, adecvată, a clasei muncitoare formată pe terenul materialismului istoric. Opusă falsei conștiințe a clasei, cea autentică se articulează prin cunoașterea societății ca totalitate, a con-

[7] A. Gramsci, *Opere alese*, Editura politică, București, 1969, p. 60.

tradiţiilor ei, reprezintă o privire teoretică — şi ca atare critică — asupra condiţiei clasei însăşi, a resurselor sale de stimulare a istoriei, dar şi a limitelor sale obiective şi subiective. Prin toate elementele sale o astfel de conştiinţă trebuie să se diferenţieze de conştiinţa burgheziei, care este una de legitimare a poziţiei sale economice şi sociale, a intereselor sale circumstanţiale. „Tocmai pentru că — scria Lukács — proletariatul nu poate să se elibereze ca clasă decît suprimînd societatea claselor în general, conştiinţa sa, ultima conştiinţă de clasă din istoria omenirii, trebuie să coincidă, pe de o parte, cu dezvăluirea esenţei societăţii şi, pe de altă parte, să devină o unitate tot mai intimă a teoriei cu praxisul; aceasta deoarece „Adevărul este, pentru proletariat, o armă care aduce victoria..." [8]. În condiţiile acumulării şi agravării fenomenelor de criză ale capitalismului, relevă cu pertinenţă Lukács, destinul istoriei depinde în mod covîrşitor de maturizarea conştiinţei de sine a clasei muncitoare, adică de capacitatea sa de a inspira acţiuni eficiente de remodelare a dezvoltării sociale.

Unitatea dintre teorie şi practică este considerată — de Gramsci şi Lukács — în spiritul tezelor lui Marx despre Feuerbach, ca particularitatea principală a culturii şi conştiinţei dezvoltate în jurul nucleului materialismului istoric. Ea se distinge de punctul de vedere dihotomic ce opune valorile spirituale practicii sociale, care traversează filosofia culturii tradiţionale, din antichitate pînă în timpurile noastre.

Trebuie însă observat că această unitate dintre teorie şi practică nu este automată, nu se stabileşte de la sine din datele primare ale materialismului istoric, iar adevărul nu este nici el îmbrăţişat spontan de clasa muncitoare, aşa cum se degajă din textul lukácsian. A fost şi continuă să fie o iluzie că poziţia economică, obiectivă a proletariatului coincide nemijlocit cu datele teoriei ştiinţifice, cu adevărul, cu orizontul deschis de acesta. Iluzia este cu atît mai gravă cu cît interesele reale ale clasei muncitoare pot fi delimitate numai prin cunoaştere ştiinţifică, cu cît aceasta poate contraria multe din stările, mentalităţile şi revendicările spontane ale pro-

[8] G. Lukács, *Histoire et conscience de classe*, Les Editions de Minuit, Paris, 1960, p. 95, 93.

letariatului, ceea ce s-a şi întîmplat adesea. Conştiinţa de sine reală a clasei nu se elaborează şi nu se asimilează uşor, fără contradicţii şi dificultăţi interioare, chiar rupturi de lungă durată. O profundă tensiune culturală caracterizează procesul, fiind proprie regîndirii şi recompunerii spiritualităţii clasei.

Încălcarea istorismului şi implicit a unităţii dintre teorie şi practică explică, prin dogmatismul cultural pe care l-a produs, limitele restrînse ale dominării procesului istoric de-a lungul stadiilor iniţiale ale tranziţiei spre societatea socialistă. Experienţa dogmatismului cu erorile şi eşecurile sale relevă că datorită complexităţii sale proiectul transformării socialiste a istoriei implică o mai profundă şi amplă angajare a culturii în acţiunea politică, o mai radicală distanţare a acesteia de practicile spontan-pragmatice.

Convulsiile şi răsturnările social-politice prin care a trecut secolul au fisurat edificiul împămîntenit al culturii şi al valorilor spiritului, au pus sub semnul întrebării concepţiile despre istorie şi cultură. Dezorientarea stîrnită a suscitat impulsul spre redefinirea formelor culturii în raport cu istoria şi cu ceea ce au fost ele pînă atunci. Erau în fond faţete ale căutării unei noi identităţi social-culturale a epocii, a claselor ei, a oamenilor care s-au întrebat de cîteva ori asupra crizelor ce le străbăteau şi a şanselor depăşirii lor, a fizionomiei lumii în care le va fi dat să trăiască.

Prima dintre expresiile culturale îndreptate împotriva istorismului marxist, a semnificaţiei sale culturale, probabil cea mai conturată şi cu îndelungată rezonanţă este viziunea spengleriană din cartea *Der Untergang des Abendlandes (Declinul Occidentului)*, publicată în 1918, într-un moment în care civilizaţia umană, aşa cum fusese cunoscută pînă atunci, părea să se dezintegreze. Spengler nu elaborează o teorie, adică un ansamblu de concepte şi idei explicative, în temeiul unor argumente raţionale, cu un sistem de referinţă determinat. Pe urmele gîndirii nietzscheiene el dă formă unei stări de spirit, reacţiilor unei sensibilităţi, printr-o construcţie culturală, a unor idei-simbol. Ca şi la mulţi alţi gînditori ai veacului, în ideile şi imaginile pe care le propune nu trebuie căutat adevărul, ci sensul axiologic, starea sensibilă faţă de anumite momente ale istoriei, de distorsiunile ei. *Declinul Occidentului* a fost şi ră-

mîne simptomatic prin expresivitatea plastică, pentru ceea ce credem că este o reacţie pregnantă a societăţii capitaliste confruntată cu pericolul dispariţiei, cu începutul declinului său, al crizei sale istorice.

Spengler este purtătorul de cuvînt al istoriei-destin, implacabile, ce nu se face şi nu poate fi făcută după proiecte umane, deoarece destinul este „...independent de idealurile, speranţele şi dorinţele oamenilor". Destinul istoriei este expresia spiritului, a împlinirii şi epuizării lui în timp. „Sufletul este ceea ce trebuie realizat, universul a ceea ce este realizat, viaţa această realizare" [9]. Istoria îi apare de aceea nu ca înfăptuirea unei temporalităţi unice, ca o singură operă ce se înscrie în cadrul ei, ci ca o pluralitate de opere produse în timpi diferiţi.

Două sînt ideile cardinale care structurează viziunea spengleriană asupra istoriei. Prima este aceea a multiplicităţii şi ciclicităţii timpilor istoriei, a formelor de întrupare a spiritului de-a lungul lor. Ele sînt reprezentate de organicitatea dintre o cultură şi civilizaţia pe care o generează. Aceasta este cea de a doua idee spengleriană axială. Altfel spus, istoria omenirii este constituită dintr-o pluralitate de culturi, fiecare dintre ele cu o durată determinată, care după împlinirea şi epuizarea lor dispar. Istoria nu este deci nici unitară şi nici continuă. Imaginea ei autentică este aceea a „...unei veşnice naşteri şi transformări, a unei dezvoltări şi a unei morţi miraculoase a formelor organice" [10], adică a unor culturi care se succed una după alta, cresc, se lovesc, se eclipsează şi se înăbuşă reciproc, se termină şi dispar.

Diferenţa dintre culturi trebuie căutată în întruparea diferită a ideii de fiinţă, ceea ce ne situează în teritoriul tradiţional al metafizicii. „Cultura posibilă — cultura ca idee a fiinţei. Cultura reală e cultura ca un corp al acestei idei, ca sumă a expresiei sale făcută sensibilă, devenită spaţială şi concretă : acţiuni, sentimente, religii, state, arte, ştiinţe, popoare, oraşe, forme economice şi sociale, limbi, drept, moravuri, caractere..." [11]. Traiectoria unei culturi este linia cercului : „Fiecare cultură are posi-

[9] O. Spengler, *Le déclin de l'Occident*, Gallimard, Paris, 1931, p. 78, 99.
[10] *Ibidem*, p. 49.
[11] *Ibidem*, p. 100 — 101.

bilităţile sale de expresie care se nasc, se maturizează, se veştejesc şi dispar fără întoarcere. Există mai multe arte plastice, picturi, matematici, fizici, în întregime diferite unele de celelalte în natura lor cea mai intimă, fiecare avînd durata sa limitată, fiecare terminată în sine, aşa cum fiecare specie vegetală are florile şi fructele sale proprii, tipul său propriu de creştere şi descreştere" [12].

În curba unei culturi civilizaţia marchează declinul şi sfîrşitul ei : „...Fiecare cultură are propria sa civilizaţie... Civilizaţia este *destinul* inevitabil al unei culturi... Civilizaţiile sînt stările *cele mai exterioare şi mai artificiale* pe care pot să le atingă o specie umană superioară. Ele sînt un sfîrşit" [13]. În civilizaţie centrul de greutate al unei culturi se mută în exterior, trecîndu-se de la creaţie la interpretare, de la interioritatea fiinţei, a spiritului, la preocupări materiale şi confort. Civilizaţia este decăderea spiritului, triumful materiei.

Referindu-se evident la manifestările civilizaţiei industriale, aceste aprecieri conduc la repudierea ei, la respingerea ei fără apel, la considerarea ei ca sfîrşitul inevitabil al culturii occidentale, expresie cvasimistică a destinului fiinţei sale. Acesta ar rezulta din particularitatea faustică (termenul este folosit într-o accepţie arbitrară) a culturii europene, din înclinaţia sa spre exterioritate şi expansivitate, care a produs o civilizaţie economică urmărind abundenţa, ceea ce a dus-o la mumificare şi finitudine. Începută după 1800 decăderea culturii europene s-a materializat în „...această viaţă tîrzie, artificială, desrădăcinată a marilor oraşe, ale căror forme sînt schiţe ale intelectului. Omul de cultură are viaţa îndreptată în interior, cea a civilizaţiei spre înafară, în spaţiu, printre corpuri şi «fapte»" [14]. Textul are o certă tentă nostalgică, de idilizare a culturilor care nu s-au întemeiat pe valorile cunoaşterii. Cultura europeană ar trebui să dispară în viziunea spengleriană datorită acceptării tiraniei cunoaşterii, a ştiinţei : „...Ne mai rămîne o ultimă criză spirituală iminentă care va surprinde lumea europeano-americană în întregul ei... Tirania inteligenţei... este în fiecare cultură o perioadă de timp între stadiul de om şi cel de bătrîn, nu mai

[12] *Ibidem*, p. 49.
[13] *Ibidem*, p. 65.
[14] *Ibidem*, p. 544—545.

mult. Expresia sa cea mai clară este cultul științelor exacte, al dialecticii, dovezii, experienței, cauzalității... Rămîne de știut în ce formă ea va dispare“ [15]. Apare cu totul firesc din unghiul acesta de vedere identificarea socialismului cu un semn al decăderii Europei.

Semnificația simbolisticii spengleriene se dezvăluie astfel într-o transparență lipsită de ambiguitate. Criza intuită este reală, iar pentru o parte a omenirii este copleșitoare, dar reprezentarea sa apocaliptică este înșelătoare. Ea nu anunță sfîrșitul unei culturi, al unei lumi de valori în totalitatea sa, ci doar a unora dintre ele materializate într-o societate instrumentalizată. Criza nu este rezultatul tiraniei inteligenței, al cunoașterii științifice, ci al aplicării lor doar pentru conservarea unor structuri sociale perimate. Imaginea spengleriană catastrofică exprimă anxietatea și înfricoșarea unei sensibilități încremenite, intrată în impas, ale cărei rădăcini s-au uscat și nu se poate reînrădăcina în humusul procesului istoric. Aparent istoristă și în fond profund antiistoristă, viziunea lui Spengler acredita imposibilitatea speranței într-o lume bazată pe valorile rațiunii și ale științei, dar compatibilitatea sa cu o cultură axată pe religie și iraționalitatea destinului istoric. Neschimbarea este aspirația supremă, sursa culturii, a certitudinii, în timp ce cunoașterea ca izvor al extinderii puterii umane este simptomul declinului, al prăbușirii. Opțiunea este prin ea însăși revelatoare !

Motivația lui Spengler a influențat cele mai multe dintre orientările antiistoriste ale veacului. Adesea amprenta sa nu este mărturisită, dar poate fi ușor recunoscută, deși este cuprinsă într-o țesătură de idei diferită, în metafizica heideggeriană sau în ceea ce s-ar putea numi metafizica arhetipală a istoriei.

Filosofia lui Heidegger reeditează în secolul nostru tentativa metafizicii de a gîndi omul, statutul său existențial, formele culturii, în afara istoriei, contestînd istorismul său ontic. Este o încercare antiistoristă absconsă ce se dezvăluie cu greutate și încet, a cărei semnificație ideologică a fost mult timp și în parte continuă să fie subapreciată.

Contradicția ce domină lucrarea de boltă a metafizicii heideggeriene *Sein und Zeit (Ființă și timp)* este grăitoare prin ea însăși. Deși introducerea cărții precizează în termeni categorici că ființa omului „...își găsește sensul său în temporalitate. Aceasta este de asemenea condiția posibilității istoricității ca mod de a fi temporal al însăși ființei-aici...“ [16], problema temporalității și a timpului ca orizont al ființei a rămas pentru totdeauna netratată de către filosoful german.

Răspunsul pe care-l schițează ulterior într-o manieră mai puțin frontală identifică istoria cu proveniența omului, cu originea lui. „A întreba ce este ființa ? aceasta nu înseamnă altceva decît a re-cerceta începutul ființei — aici spirituale ca una ce provine, pentru a-l transforma într-un alt început“ [17]. Ideea trimite la un om văzut ca o monadă atemporală și anistorică, dată o dată pentru totdeauna de la începuturile sale. A afla proveniența coincide cu a descoperi ființa. Demersul heideggerian anulează istoria ca proces al edificării constante a omului. Textul este de această dată fără echivoc : „...istoria ca «proveniență» nu înseamnă pentru noi ceva ca «trecutul» ; căci acesta este ceea ce nu mai pro-vine... Istoria «pro-venință» ca pro-venire este determinată plecînd de la viitor, asumînd ceea ce a fost, modul de acțiune și de suferință de-a lungul *prezentului*“ [18]. Acest raport originar cu proveniența nu poate fi firește stabilit prin mijloace științifice, ci numai metafizice, apofantice.

Este însă interesant de constatat că acest demers antiistorist devine pe nesimțite, în subtext, istorist, include sugestii pentru o situație istorică determinată. Descoperirea provenienței omului, a autenticității lui este menită să fie impulsul pentru un nou început al său, care să-l scoată din dezintegrarea spiritului, a ființei, ce se manifestă odată cu prăbușirea filosofiei idealiste germane în secolul trecut. Revenirea la omul originar este condiția trezirii spiritului „...pentru stăpînirea pericolului de întunecare a lumii și pentru înfăptuirea misiunii originare a poporului nostru întrucît el este în mijlocul occidentului“ [19]. Scrisă în anii '30 referirea lui Heidegger la misiunea Germaniei este atît de transpa-

[15] *Ibidem*, p. 657—658.

[16] M. Heidegger, *L'être et le temps*, p. 36.
[17] M. Heidegger, *Introduction à la métaphisique*, p. 50.
[18] *Ibidem*, p. 55.
[19] *Ibidem*, p. 61.

rentă încît nu are nevoie de nici un comentariu, ceea ce n-a împiedicat subaprecierea semnificației ideologice a metafizicii sale.

Heidegger receptează și el criza civilizației industriale ca pe una a istoriei, a istorismului. Anxietatea sa era justificată în măsura în care metafizica nu mai închega o scară de valori și de răspunsuri capabile să asigure echilibrul omului în fața presiunilor economice și politice instrumentalizate și dizolvante. Responsabilitatea revenea semnificațiilor culturale și sociale imprimate științei și tehnicii, neputinței redescoperirii noului sens al culturii. Dimensionarea catastrofică a îngrijorării era una subiectivă, rezultă din scleroza orizontului sensibil care contempla lumea, speriată de semnele schimbării sale, ale diferențierii sale față de datele de odinioară. Reîntoarcerea la ideea ființei ca proveniență a spiritului, a autenticității sale, consacra refugierea în mit, în limbajul nostalgiei mitice. Spiritul se autoamăgește cu posibilitatea recuperării mitului din alt stadiu al culturii, al ființei umane, al claustrării în interiorul lui. Dar mitul nu-i este suficient, ceea ce se vădește în implicarea spiritului în politică, într-un proiect ce putea fi fatal creativității sale.

Pretenția, fie ea și momentană, că istoria brutală a Germaniei anilor '30 ar putea întruchipa originarul, drumul spre regăsirea ființei, al reînvierii spiritului, reprezintă eșecul metafizicii antiistoriste, neputința ei de a dezvălui tendințele procesului istoric, de a-i selecta sensurile autentice.

Un alt curent al spiritualității secolului înrudit cu viziunea spengleriană este metafizica arhetipală a istoriei, care pledează pentru o cultură transistorică. Interesul acestei interpretări — așa cum apare ea la M. Eliade — provine din centrarea sa pe relația dintre cultură și teroarea istoriei. Problema nu este aceea a validității teoretice, cognitive a unei filosofii a istoriei, ci „...de a constata măsura în care o asemenea filosofie poate să îndepărteze teroarea istoriei“ [20], adică, altfel spus, să insufle spiritului o stare de echilibru în fața durității implacabile a derulării evenimentelor sociale.

[20] M. Eliade, *Le mythe de l'éternel retour*, Gallimard, Paris, 1969, p. 185.

Analiza este plasată direct pe terenul incidenței etico-subiective a diverselor doctrine, a rezistenței pe care ele sînt capabile s-o transmită oamenilor. Istoria apare evident ca o putere extraumană, care scapă ireversibil posibilităților de control și reglare ale oamenilor, de îmblînzire a ei. Indivizii pot supraviețui forței distructive a istoriei numai dacă pot face abstracție de ea, dacă prin subiectivitatea lor reușesc să dea o semnificație transistorică curgerii evenimentelor, să le privească într-o altă perspectivă decît cea pe care o degajă înlănțuirea lor.

M. Eliade consideră în acest sens că viziunea arhetipală îi apără pe oamenii civilizațiilor agrare, tradiționale, de brutalitatea istoriei „...fie abolind-o în mod periodic grație repetiției cosmogonice și regenerării periodice a timpului, fie acordînd evenimentelor istorice o semnificație metaistorică, semnificație care nu era numai consolatoare, dar, înainte de orice, coerentă, adică susceptibilă de a se integra într-un sistem bine articulat în care Cosmosul și existența omului aveau fiecare rațiunea lor de a fi“ [21]. În schimb orientările istoriste, îndeosebi cea hegeliană și cea marxistă, care valorizează evenimentul în sine, refuză semnificația lui transistorică, dezarmează omul în fața valurilor istoriei, a nedreptăților și crimelor, a abuzurilor și absurdităților pe care le aduc la suprafață, prin rolul pe care-l acordă ideii de necesitate obiectivă. Într-adevăr, „... toate cruzimile, aberațiile și tragediile Istoriei au fost și sînt încă justificate prin necesitățile «momentului istoric»“ ; dar este aceasta suficient pentru a-l face pe individ să suporte istoria ? Cum ar putea fi răscumpărate „...în perspectiva dialecticii lui Hegel și Marx, toate dramele opresiunii, calamitățile colective, deportările, umilințele și masacrele de care este plină istoria universală ?“ [22].

Nu se poate contesta că în secolul nostru, în care contorsiunile istoriei și situațiile limită au fost profund traumatizante pentru existențele individuale, optica propusă este într-un sens legitimă, simptomatică, chiar dacă nu ia în considerare întemeierea cognitivă a formelor culturii și în cadrul lor a filosofiei. Polemizînd cu istorismul marxist, Eliade se întreabă : „cum poate fi suportată «teroarea istoriei» din perspectiva istorismului ? Jus-

[21] *Ibidem*, p. 164.
[22] *Ibidem*, p. 171, 172.

tificarea unui eveniment istoric prin simplul fapt că este un eveniment istoric, altfel spus că el s-a *produs în acest fel* va reuși cu greutate să elibereze umanitatea de teroarea pe care el o inspiră... Am vrea să se știe, de exemplu, cum pot fi suportate și justificate durerile și dispariția atîtor popoare care suferă și dispar pentru simplul motiv că ele se află pe drumul istoriei, că ele sînt vecine imperiilor în stare de expansiune permanentă etc... ?" [23].

A cere filosofiei să reverse asupra subiectivității umane o stare de liniște chiar și în ciuda cunoașterii lumii, a forței implacabile a faptelor realității, este o particularitate a unor opțiuni metafizice proprii secolului nostru. Ele s-au născut din nevoia sensibilităților dezorientate și înspăimîntate, de numeroasele crize și urgii ce s-au abătut asupra lor, de a evolua într-un orizont consolator și amăgitor. Dar poate fi o asemenea filosofie un izvor de rezistență umană reală în zilele acestui timp zbuciumat și imprevizibil ca niciodată ? Ea mai poate inspira atitudini, dar mai devreme sau mai tîrziu conștiințele în care a pătruns se trezesc dezarmate, neputincioase în fața mecanismelor alienate ale istoriei.

Firește, conștiința de sine reală nu poate înfrînge mecanismele alienate ale istoriei, nu le face mai ușor suportabile, dar poate conduce treptat la căutarea mijloacelor pentru supunerea lor. De altfel nu există nici o dovadă că omenirea a suportat în trecut mai ușor apăsarea tăvălugului istoriei, suferințele pe care le-a provocat. Dispariția unor civilizații și culturi, pe care le redescoperim astăzi cu uimire, nu s-a produs în calmul senin al conștiințelor, fie și numai dacă ne ghidăm după urmele lăsate în gîndirea mitică, ceea ce nu pledează pentru ipoteza lui Eliade.

În fond problema nu constă în a eluda furia istoriei necontrolate, în a justifica nedreptățile și absurdităților ei sau a crea un orizont spiritual consolator, ci de a face ca istoria să nu se mai comporte în acest fel. Acesta este mesajul pe care istorismul lui Marx l-a propus și-l propune veacului, iar nereușitele sale parțiale nu anulează sensul mesajului, ci îi relevă acuitatea imperioasă.

Refuzul istoriei prin reintegrarea societăților contemporane în spațiul conceptelor arhetipale — în care speră Eliade — este o imposibilitate. Istoria nu se refuză decît

[23] *Ibidem*, p. 174.

ieșind din timpul ei, ceea ce echivalează cu autodistrugerea socială, umană. Ideea că ritmul specific civilizațiilor agrare ar putea reveni frizează absurdul, renunțarea la actuala fizionomie a existenței umane este expresia anxietății provocată de dificultățile adaptării la viteza și condițiile alienante in care se desfășoară multe din procesele sale caracteristice. Trebuie adăugat, în sfîrșit, că viziunea interpretativă a istoriei, oricît de influentă ar fi ea, nu modifică determinările obiective ale procesului.

Istorismul marxist nu privește instituirea unui control asupra mecanismelor alienate ale istoriei ca formarea unei societăți paradisiace, întruparea vîrstei de aur sau sfîrșitul istoriei, al mișcării sociale, așa cum se afirmă adesea fără nici un temei. Această transformare a existenței sociale nu a fost concepută ca o mîntuire — cum afirmă Eliade —, ca răscumpărarea chinurilor din trecut ale omenirii, ca o nouă aspirație spre mit, ci ca un răspuns antimitic. De aceea este total lipsită de sens aprecierea că Marx a revalorizat mitul vîrstei de aur al escatologiilor arhaice. Faptul că într-o perioadă a secolului viziunea ce purta numele lui Marx a fost tratată ca un fel de religie, imprimîndu-i-se și o latură consolatoare, nu poate fi atribuit operei lui Marx adînc antisacrală prin spiritul său general.

Ideile lui M. Eliade rămîn semnificative pentru sensibilitatea unui timp năpraznic în care a pătruns o reală groază sau teroare de furia meandrelor istoriei, de forța cu care ea se abate asupra existențelor colective și individuale, pecetluindu-le destinul. Ele degajă un protest împotriva comportării dezumanizate a istoriei, atrag atenția asupra unei valori de mare generozitate, aceea de a pune capăt coșmarului istoriei, a politicii, pentru viețile oamenilor. Aceasta apare însă inițial în secolul al XIX-lea în opera lui Marx.

O poziție antiistoristă de o factură specială, deosebită de cele metafizice, este aceea a lui K. Popper. În două lucrări de răsunet *The Poverty of Historicism* (Mizeria istorismului) din 1944 și *The Open Society and its Enemies* (Societatea deschisă și dușmanii ei) din 1945 Popper contestă temeiurile științifice ale istorismului lui Marx, posibilitatea făuririi istoriei pe baza cunoașterii sale, a schimbării premiselor și a mijloacelor desfășurării sale. Tentativa și-a propus să respingă istorismul cu argumen-

tele teoriei, fiind prin aceasta diferită de simpla metamorfozare a unor stări ale sensibilității ideologice, deși ea are o certă semnificație socială, vizînd păstrarea istoriei în matca ei dintotdeauna. Această semnificație transpare în adevăratul rechizitoriu împotriva culturii istoriste în ansamblul formelor ei, prezentată fără stăpînirea firească a omului de știință, ca instrumentul celor mai mari primejdii pentru destinul omenirii, ca sursa totalitarismului politic.

Popper reproșează istorismului marxist două aspecte fundamentale : acela că studiază societatea ca un sistem sau totalitate și acela că are în vedere existența unor legi ale dezvoltării istoriei. Societățile nu pot fi studiate ca totalități, deoarece acestea „...nu pot constitui obiectul unui studiu științific, sau a oricărei alte activități de control sau de reconstrucție", întrucît „...de regulă generală, știința este selectivă", iar „noi nu putem niciodată să sesizăm structura «concretă a realității sociale însăși»". De aceea este imposibil studiul „...controlului și al reconstrucției societății privită ca un tot... stabilirea și conducerea sistemului întreg al societății..."[24]. Argumentîndu-și punctul de vedere Popper scrie : „Termenul de «societate» îmbrățișează, evident, toate relațiile sociale, implicînd toate relațiile personale ; acelea ale unei mame cu copilul ei la fel ca acelea ale unui agent sanitar de pediatrie cu una sau cu celălalt. Este imposibil, din multe motive, să fie controlate toate, sau «aproape» toate aceste relații ; cel puțin pentru că prin orice nou control de relații sociale noi creăm o cantitate de noi relații sociale pentru a fi controlate"[25]. Cu alte cuvinte, proiectul construcției unei societăți planificate și planificabile este utopic, irealizabil.

În ceea ce privește legile dezvoltării istoriei, Popper susține că evoluția vieții sau cea a societății sînt procese singulare care nu pot fi surprinse ca legi, regularități repetitive, ci doar ca aserțiuni individuale. „Legile universale formulează aserțiuni relative despre o anumită ordine invariantă... relative de exemplu pentru toate procesele de un anumit gen... orice lege... trebuie să fie *verificată* pe alte cazuri înainte de a putea să fie luată

[24] K. Popper, *Misère de l'historicisme*, Plon, Paris, 1956, p. 80, 81, 83.
[25] *Ibidem*, p. 81.

în considerare de știință. Dar noi nu putem spera să verificăm o ipoteză universală sau să descoperim o lege naturală acceptabilă pentru știință dacă sîntem reduși la observarea unui singur și unic proces. Observarea unui singur și unic proces nu poate să ne permită previziunea evoluției viitoare"[26].Ca atare, nu se pot stabili legi ale dezvoltării istoriei în accepția științifică a termenului și nu se pot face predicții privind evoluția necesară a societății, stadiile acesteia.

Argumentele lui Popper împotriva istorismului marxist vădesc mai întîi o cunoaștere superficială a operei lui Marx. Nicăieri în cadrul ei, de pildă, nu se afirmă, cum pretinde autorul *Mizeriei istorismului*, că legile sociale au caracter istoric deoarece sînt produse de oameni și de aceea pot fi schimbate de ei. Să reamintim doar în acest context că Marx a pus în lumină determinația obiectivă a legilor sociale, care se impun societății și oamenilor cu forța unor determinări naturale. Legi sociale sînt determinări ale subansamblurilor unei societăți, ale structurilor ei. Ele se constituie, e drept, în praxisul social, materializînd corelațiile acestuia, fără a fi însă în nici un fel un produs conștient al oamenilor sau al colectivităților. Regularități care se repetă de-a lungul unei societăți, ele îi reglează funcționarea și evoluția, avînd astfel atît caracter obiectiv cît și istoric, adică o arie determinată de manifestare. Există însă și legi sociale universale care sînt proprii tuturor orînduirilor istorice, exprimînd corelații comune tuturor formelor determinate ale existenței sociale.

Emiterea unor judecăți necontrolate și nefondate despre ideile lui Marx este cu atît mai regretabilă cu cît în cartea *The Open Society and its Enemies* sînt recunoscute unele dintre contribuțiile sale : „Inspirația umanistă a marxismului este de netăgăduit. Contrar hegelienilor de dreapta Marx s-a străduit să rezolve prin metode raționale problemele sociale cele mai ascuțite ale timpului său... Datoria noastră față de el este considerabilă, chiar dacă noi sîntem în dezacord cu ideile sale"[27].

Lipsit de consistență ne apare punctul de vedere după care un sistem social nu poate fi obiect de știință da-

[26] *Ibidem*, p. 109, 110.
[27] K. Popper, *La société ouverte et ses ennemis*, t. 2, Seuil, Paris, 1979, p. 59—60.

torită ariei sale atotcuprinzătoare. Un sistem social include ansamblul relațiilor invariante, structurale, și al celor variabile, care asigură funcționarea sa. Științele își îndreaptă atenția asupra relațiilor structurale și a corelațiilor dintre ele, a organizării și funcționării subansamblurilor, a interferenței lor, respectînd astfel principiul selectării și fragmentării obiectului investigat. Nu este cîtuși de puțin vorba de a studia toate relațiile interumane, ci numai pe acelea care au o valoare determinantă, de articulare a sistemului, a părților și a elementelor sale componente, acelea care produc procesele lui principale.

Popper are tendința atît în această problemă cît și în altele să identifice obiectul științelor naturii cu acela al științelor sociale, fără a sesiza particularitățile existenței umane care implică o metodă științifică diferențiată specific. Evoluția științelor sociale a depins de împletirea investigației ansamblului de relații cu aceea a elementelor lor componente, în funcție de fizionomia lor.

Într-o asemenea perspectivă se constată că Marx nu a pretins să demonstreze existența unor legi universale ale dezvoltării istoriei, ci a dezvăluit transformabilitatea sistemelor sociale, adică schimbarea unei orînduiri determinate în alta pe baza unei dialectici particulare a fiecărei societăți. Dezvoltarea ca formă a mișcării sociale — și în cadrul ei transformabilitatea relațiilor structurale — nu reprezintă un fenomen singular, ea putînd fi surprinsă ca determinație a istoriei prin cunoașterea comparată a societăților.

Popper ii atribuie lui Marx teza facilă și fatalistă că istoria umană ar fi o dezvoltare progresistă inerentă pe calea instituirii unei orînduiri perfecte, ceea ce poate fi întîlnit în paginile unor aderenți ai săi, dar este în afara logicii operei sale. Istorismul marxist ar fi în acest caz un profetism fără echivoc, o credință oarbă în derularea istoriei, în inerența perfectibilității sale, ceea ce este în evident contrast cu numeroasele catastrofe prin care a trecut și poate încă să treacă.

„Ideea că evoluția societăților este determinată de anumite cauze nu duce în mod necesar la istorism. Acesta decurge — scrie Popper — dintr-o confuzie între *previziunea științifică*, așa cum există în fizică sau în astro-

nomie de exemplu, și *predicția istorică*“ [28]. Considerarea previziunilor lui Marx ca predicții și nu ca previziuni, deoarece nu fixează timpul exact al înfăptuirii lor, ci doar necesitatea ca tendință, provine dintr-o abordare pozitivistă a fenomenelor sociale care nu receptează specificul lor. Etichetarea ideilor lui Marx ca profetism istoric, religie etc. tinde să estompeze valoarea lor științifică, să le prezinte ca pe o simplă fantezie ideologică, ușor de respins cu argumente ale științei.

În recunoașterea unei anumite posibilități de intervenție în funcționarea sistemului capitalist se face neîndoielnic simțită influența ideilor pe care le combate : „Posibilitățile noastre de intervenție se limitează la previziunea evoluției sale viitoare și la eliminarea principalelor obstacole susceptibile s-o întîrzie“[29] — formulare la care se poate subscrie pe de-a întregul. Opunîndu-se ideii dispariției capitalismului, Popper confundă proiectul planificării unei societăți, a economiei sale — elemente parțiale ale acesteia fiind astăzi aplicate și în capitalism — cu acela al dirijării totale a istoriei, care suferă cert de utopism. Cît privește obiecția sa că planificarea generează inerent totalitarism politic, se uită că aceasta depinde de caracterul birocratic, autoritar sau democratic al conducerii economiei, de opțiunea între planificarea numai a relațiilor structurale și aceea a cuprinderii tuturor relațiilor umane și interumane.

Transformarea istoriei, făurirea ei în alți termeni și cu alte mijloace este o acțiune de mare dificultate și complexitate prin numărul variabilelor, dar și prin nivelul cunoașterii, al pîrghiilor și disponibilităților politice pe care le implică o societate. Cele mai multe dintre acestea n-au existat și au trebuit să fie create în împrejurări care n-au fost programate și nici stăpînite, supuse controlului social. Erorile grave ale procesului nu pot fi justificate uman și etic, dar în dezvoltarea cunoașterii, așa cum arată însuși Popper, eșecurile sînt la fel de instructive ca și succesele. Practica socială funcționează într-un sens ca un calculator, dă acele rezultate pentru care a fost programată. Elaborarea unor programe care iau în considerare un număr mai mare de variabile și comportarea lor, pe baza unei cunoașteri mai ample și

[28] *Ibidem*, p. 62.
[29] *Idem*.

profunde a situației sociale, a prezenței unor mijloace economice, politice și culturale de mai mare adecvare schimbă evoluția și rezultatele procesului, deși se poate presupune și în continuare traversarea unor mari dificultăți provocate de formele subiectivității umane, neîntîlnite în sfera științelor naturii.

Într-o privire retrospectivă asupra secolului se poate constata că multe dintre erorile transformării istoriei au rezultat dintr-o fascinație mitică în fața ei, care a dus la diminuarea și știrbirea dimensiunii critice necesare pentru a-i menține raționalitatea cursului adoptat. Istorismul marxist care a început să rezolve „enigma istoriei" nu a dus pînă la capăt impenetrabilitatea sa provocată de mitul politicii. Aceasta a continuat să-și păstreze multe dintre vălurile și fluxurile iraționalității. Stăpînirea unor fragmente ale procesului istoric depinde de nivelul raționalității politice, de pătrunderea culturii spirituale, a valorilor sale în conceperea și desfășurarea acțiunii istorice.

Înrădăcinată în furtunile acestui veac interogația despre eliberarea omenirii de teroarea istoriei dezlănțuite, rolul culturii în înaintarea într-o asemenea direcție a fost și continuă să fie trăită cu ardoare de colectivitățile umane cele mai diverse și de un cerc larg de oameni. Ea formează un moment nodal în ridicarea spiritului la treapta conștiinței de sine, iar laboratorul conturării sale îl reprezintă disputa dintre istorism și antiistorism care filtrează înaintările și stagnările, deschiderile și înfrîngerile pe calea supunerii procesului istoric. Omenirea este încă departe de a fi învins coșmarul istoriei, care într-un sens apare mai apăsător ca în trecut, se dovedește mai greu de îndepărtat decît s-a presupus. Orice progres pe o asemenea cale trece însă prin inserția activă a culturii în istorie, în acțiunea ce-i orientează volutele — aceasta este una dintre ideile profunde care-și cere dreptul la cetățenie în urma experiențelor contrastante ale secolului.

Departe de a fi o concluzie iluministă, ea reflectă strînsa complementaritate dintre funcționarea economiei, a politicii cu aceea a culturii în dialectica istoriei contemporane, reflectă disproporțiile acumulate în interiorul ei pe seama culturii, riscurile reale ce se nasc din permanentizarea subaprecierii și ignorării sale în condițiile sofisticării acute a interdependențelor și a disponibilităților existenței umane. Este însă vorba de o inserție care să restrîngă fundamental pragmatismul subiectiv, să facă din cultură un autentic strat protector al umanității, o forță umanizatoare ireversibilă a praxisului și a evenimentelor istoriei.

Criza individului. Destinul oamenilor a fost și a rămas marea dilemă nerezolvată a spiritualității secolului, întrebarea sa crucială, care s-a impus treptat ca linia de forță a conștiinței de sine a veacului. Dintr-o dramă, existența omului care tinde să se individualizeze, să se realizeze înfrîngînd rezistențele ambientale, devine, în miezul secolului, pentru cuprinzătoare categorii de oameni, o autentică tragedie, aceea a supraviețuirii lor în furtunile istoriei, a salvgardării de furiile acesteia a valorilor creației umane, îndeosebi a respectării lor.

Tragismul uman al timpului este, într-un sens, absolut nou, neașteptat și răscolitor, imprimîndu-se ca o altă pecete specifică a spiritului secolului, obsesia sa dureroasă, de neuitat. El nu rezultă numai ca în tragedia antică dintr-o înfruntare a omului cu hazardul orb, ce pătrunde în microexistența sa, nu este circumscris numai de ciocnirea repetată dintre viață și moarte în existența individului, ci provine din confruntarea acesteia cu forțele dezlănțuite ale istoriei, din voința lor de a o nimici.

Tragedia omului spre care s-a îndreptat Pascal este aceea a conflictului dintre deschiderea sa către absolutul, infinitul spiritului și fragilitatea sa fizică, limitele sale biologice. Dimensiunea ei nouă în secolul al XX-lea rezultă din brutalizările provocate de mersul istoriei existențelor individuale, care le-au schimbat cel mai adesea cursul ales, iar nu de puține ori le-au anihilat în adevărate hecatombe, lăsîndu-i pe supraviețuitori înmărmuriți și paralizați de groază, de coșmarul altor meandre ce vor surveni. Izbucnite ca trăznetul în cer senin, fără ca lanțurile cauzale ale evenimentelor să fie vizibile pentru conștiințele comune, șocurile istoriei s-au derulat cu o bruschețe ce anula frecvent reacțiile de apărare colective și individuale, cu desconsiderarea totală a vieții oamenilor. Privită în distanțarea timpului, istoria secolului poate să apară, fără exagerare, ca un malaxor ce s-a alimentat cu ele. Conflictul dintre om și istoria alienată, procesele sale necontrolate, s-a erijat în piatra unghiulară a existenței fiecărui individ, a realizării sau ratării, a împlinirii sau zdrobirii sale.

Afirmarea prin istorie — pentru că altfel este imposibil — dar și împotriva ei, adică a mecanismelor sale alienante, reprezintă contradicția cronică în care a fost înlănțuit omul veacului nostru. Ea este sursa primordială a crizei individului ale cărei ipostaze, variate și nu o dată derutante, traversează și impregnează cultura sa spirituală. Asupra acestei contradicții, ce apare ca insolubilă, spiritul secolului revine mereu, se frînge de ea mai mult decît izbutește s-o fisureze, să deschidă o breșă în fundațiile sale.

Criza individului, a statutului său social și uman, este produsă de convergența unor procese politice și economice care-l transformă pe om în mod univoc în obiect al structurilor sociale, știrbindu-i pînă la anulare dimensiunea sa de subiect. Ea este totodată și o manifestare a culturii, a fenomenelor sale critice, îndeosebi a neputinței sale de a propune modalitatea de tăiere a acestui nod gordian al timpului nostru, de care depinde substanțial reînnoirea istoriei sale specifice.

Omul ca individ este o descoperire tîrzie a culturii, sub incidența formării și generalizării economiei de schimb capitaliste. Spiritul antic reflectează asupra omului ca specie, ca ființă, fără a-l singulariza, a-și pune problema diferențierii sale, a afirmării sale prin diversificare. Omul-ființă era conceput ca identitate arhetipală, virtuțile înscriindu-se în model, iar abaterile individuale apărînd ca vicii, ca forme ale nocivului. O asemenea abordare inițială era cu totul firească : trebuia ca mai întîi omul să capete conștiința de sine ca ființă sau identitate, ca matrice și măsură a existenței sale proprii. De aceea, de altfel, el s-a surprins pe sine ca spirit, deoarece acesta îl singulariza vizibil ca specie în raport cu alte ființe sau lucruri. Dar acest fel de a se autoreflecta a fost la fel de firesc depășit. Resuscitarea absolutizantă în zilele noastre a acestui prim moment al cunoașterii de sine a spiritului, cel al ființei, într-un efort de reoxigenare a metafizicii, este o eroare, pentru că el eludează stadiul contemporan al diferențierii, al diversității umane, necesitatea lor.

Constituită pe fundalul economiei și culturii societății capitaliste incipiente, ideea omului ca singularitate sau individ transgresează acest cadru istoric, devine o revendicare care tinde în mod necesar spre generalitate umană, spre universalitate. Ideea omului ca individ, la

început o expresie a filosofiei burgheziei, este continuu redusă la sursa sa obiectiv-economică, la postura de marfă a forței de muncă umane, a omului. Dar aceasta nu înseamnă că arborescența ideii de individ este o simplă metamorfoză alienantă a relației de marfă în care este cuprins individul, deși, fără îndoială, a îndeplinit și această ipostază de manipulare spirituală. În același timp ea s-a instituit și ca ideal, ca aspirație deschisă în timp celor mai largi categorii sociale. Proletarii au trebuit să năzuiască la idealul de individ pentru a-și îmbunătăți condițiile de existență ca marfă. Drepturile civice, colective și individuale, accesul la afirmarea lor, inclusiv la singularizarea aptitudinilor și disponibilităților umane, au ajuns treptat valori etice, juridice și politice de necontestat. La aceasta și-au adus contribuția certă gînditori ca Spinoza, Voltaire, Rousseau, Kant, dar și lupta clasei muncitoare, care a deschis drumul universalizării acestor valori, le-a impus în practica socială.

Ideea lui J.J. Rousseau din *Contractul social* că oamenii se nasc liberi, că ei sînt îndreptățiți să-și apere și să-și recucerească libertatea nu este numai o exprimare a intereselor burgheziei din epocă, ci un pas pe calea universalizării dreptului uman al libertății, al individualizării oamenilor. După cum un pas asemănător reprezintă neîndoielnic ideea kantiană că trebuie să se acorde „oricărei ființe raționale, înzestrate cu voință... și Ideea de libertate, sub care numai să acționeze“ [30], sau aceea după care „subiectul scopurilor, adică ființa rațională însăși, nu trebuie considerată niciodată numai ca mijloc, ci ca o condiție supremă care limitează folosirea tuturor mijloacelor, adică trebuie să și-l propună totdeauna în același timp ca scop, în toate maximele acțiunilor“ [31]. Este receptată astfel într-o formă mediată una dintre principalele contradicții ale afirmării omului, aceea dintre determinația sa de subiect și utilizarea sa ca obiect, instrumentalizarea sa, care în condițiile economiei de marfă și ale industrialismului se extinde la toate domeniile praxisului. Intuirea contradicției a fost premisa cunoașterii sale ulterioare, proces care nu s-a epuizat încă, a punerii problemei de a cărei rezolvare va depinde îna-

[30] I. Kant, *Critica rațiunii practice*, Editura științifică, București, 1972, p. 67.
[31] *Ibidem*, p. 57.

întarea spre o treaptă superioară a dezvoltării omului ca subiect conștient. Astfel, într-un sens gîndirea filosofică depășea practica istorică, emitea o idee care devenea teorie cognitivă și apoi ideal ce putea să organizeze praxisul uman.

Ideea omului liber, a omului ca scop în sine devine treptat o valoare etică radicală care în secolul nostru va genera problema complexă a restructurării raporturilor dintre societate și individ, fără de care nu este posibilă umanizarea contemporană a relațiilor sociale.

Se poate conchide de aceea că ideea omului-individ, a singularizării lui prin diferențiere și diversificare, surprinde încă de la început o tendință obiectivă a dezvoltării sociale care se va universaliza lent în toate spațiile istorice, ajungînd astăzi o necesitate mai mult sau mai puțin recunoscută. De aici rezultă valoarea și rezonanța covîrșitoare a ideii, nediminuată în nici un fel de limitele și contradicțiile ce pot fi întîlnite în elaborarea sa de-a lungul timpului la unul sau la altul dintre reprezentanții săi. Cultura apare în contextul problematic la care ne referim nu ca un simplu epifenomen al economiei, ci ca un fin instrument deschizător de noi orizonturi praxisului, unele dintre ele foarte îndepărtate în timp ca posibilitate de realizare, dar nu mai puțin valabile

Universalizarea ideii înseamnă pe de o parte că ea exprimă o direcție necesară a evoluției istoriei, iar pe de altă parte că cele mai variate categorii sociale se recunosc în ea, asimilînd-o ca o componentă a conștiinței sau, altfel spus, a identității lor. Ea a lărgit aria și profunzimea conștiinței umane, forța sa proiectivă arhetipală. Oamenii se vor în zilele noastre indivizi liberi, dornici să-și pună în valoare aptitudinile specifice, să și le diferențieze, să aducă prin obiectivarea lor o contribuție singularizată, distinctă la variatele domenii ale activității umane. Ei se vor subiecți activi care nu acceptă să-și înstrăineze drepturile și posibilitățile, care tind să-și autodetermine existența, formele praxisului, vor să participe în cunoștință de cauză la stabilirea deciziilor care-i afectează, la desfășurarea meandrelor istoriei, nu numai ca executanți și instrumente, ci și ca gînditori și proiectanți.

Relațiile capitaliste imprimă individului, posibilităților sale de realizare un caracter cu precădere alienant, instrumental. Prevalează manifestarea sa ca forță de

muncă-marfă, a inclinațiilor sale de executant și obiect, a practicilor de manipulare. Reușita unora aparținînd unei minorități se realizează prin aplatizarea și uniformizarea celor mai mulți, prin sărăcirea lor umană, a valențelor creative de care dispun. Individualismul burghez produce în fond un surogat de individualitate, care-și rezumă afirmarea la performanțe economice, la acumularea de bunuri și capital, bazîndu-se pe indiferență și adversitate față de ceilalți oameni, de colectivitate. Produs al unui constant antagonism, individualizarea omului se face printr-o tendință de asocializare, de contestare a dimensiunii sociale determinante a ființei umane. Individualismul născut pe acest teren este de regulă indiferent, dacă nu se opune solidarității umane în formele ei variate, adică tocmai acelei determinații ce poate conferi valoare autentică singularizării, personalității.

Societatea capitalistă menține ideea individualității într-un cadru conflictual, alienant, o suscită dar nu-i permite decît o manifestare parțială, restrictivă, face din ea o aspirație irealizabilă pentru foarte mulți, posibilă pentru alții numai prin acceptarea unilateralizării și a renunțării la exigențele lor față de ei înșiși. Filosofia lui Nietzsche este cea mai pregnantă prin relevarea contradicțiilor, incompatibilităților și alienărilor caracteristice individualismului burghez. Ea dă glas nevoii de individualizare spirituală a omului care este sufocată și împiedicată de conformismul cultural și axiologic ce vizează uniformizarea umană, dar imprimă acestei nevoi o linie elitistă, aristocratică, ce preconizează însingurarea și claustrarea în sine, diferențierea prin adversitate față de colectivitate. Este o direcție care sterilizează socialitatea omului, ignoră sau subapreciază dimensiunea colectivă a individualității, adică a obiectivării sale în interiorul și prin intermediul unor cadre sociale, al unor raporturi de comunicare umană. Individualitatea nu există numai pentru sine, nu-și este suficientă sieși, ci se afirmă pe fondul relațiilor cu ceilalți, presupune recunoașterea lor, consacrarea socială. Ea este în fapt o unitate între obiectivarea singularizată a disponibilităților individului cu valorizarea și acceptarea ei socială, umană.

Se știe din păcate mult prea puțin că în elaborarea istorică a ideii omului-individ opera lui Marx aduce o importantă contribuție, de la completarea premiselor sale și pînă la legarea ei de procesul transformării socialiste

a societății, la considerarea sa ca finalitatea lui obligatorie. Sînt regîndite, mai întîi, izvoarele iluministe ale ideii care trece printr-o nouă fundamentare teoretică. Ea este scoasă din planul ipotezei dreptului natural sau al apriorismului filosofic și implîntată în analiza determinațiilor și a determinărilor sociale. În acest fel individualizarea istorică a omului rezultă din particularitatea sa esențială de a „face din activitatea sa vitală obiectul voinței și al conștiinței sale... de aceea activitatea sa este activitate liberă". Cu alte cuvinte, omul își autodetermină activitatea și prin ea existența, ceea ce îi conferă trăsătura fundamentală de a fi liber, de a se putea singulariza prin conștiință și prin obiectivarea aptitudinilor sale. Marx subliniază semnificativ că „...activitatea liberă și conștientă constituie caracterul generic al omului." [32]. Libertatea ca relație prin care fiecare om își determină praxisul și posibilitatea socială de a se obiectiva sînt ipostaze indisolubil legate între ele, deoarece cea de a doua o împlinește pe prima.

Libertatea omului este deci atributul ce condiționează ființarea sa autentică, creatoare, prin care el se poate manifesta ca subiect ce realizează o lume obiectuală, nedată natural, care se înscrie în existența socială. Ea pune în evidență că omul „este o ființă care există pentru sine"[33], adică una care trebuie să se confirme pe și pentru sine în existența, dar și în conștiința sa. Lui nu-i este și nu-i poate fi indiferentă imaginea pe care o are despre sine însuși, aceasta constituind un element determinant în autoformarea sa, în singularizarea și proiectarea sa obiectivă. Tocmai pentru că este o ființă care există pentru sine omul tinde să devină, să se afirme ca propriul său scop, ceea ce presupune libertatea sa de conștiință și de acțiune.

Libertatea apare astfel ca o dublă relație, una a omului cu sine însuși, atît în planul conștiinței cît și al praxisului, cea de a doua cu existența socială din care face parte. Între aceste două încrengături au fost și continuă să fie surse de tensiune care îngrădesc în forme variate manifestarea libertății ca izvor de creativitate umană.

[32] K. Marx, F. Engels, *Scrisori din tinerețe*, Editura politică, București, 1968, p. 555.
[33] *Ibidem*, p. 618

Prin individualizare omul nu încetează de a fi esențialmente social, de a reprezenta existența subiectivă a societății în care trăiește. „Omul, oricît ar fi el, deci, individ *particular* — și tocmai particularitatea sa îl face să fie individ și ființă socială *individuală* reală —, este în aceeași măsură și *totalitatea*, totalitatea ideală, existența pentru sine subiectivă a societății gîndite și cunoscute prin simțuri, după cum și în realitate el există atît ca contemplare a existenței sociale și folosire reală a acesteia, cît și ca o totalitate de manifestări de viață umane" [34]. Ultima parte a frazei merită o notație specială deoarece include ideea că *individul este folosirea reală a existenței sociale*, ceea ce înseamnă că felul de a fi al individului pune în evidență modul de a fi al societății, modul în care el beneficiază de existența socială. Este cuprinsă în aceste rînduri o concepție nouă despre relația dintre individ și societate, care nu-i mai opune, nu-i ierarhizează, ci îi consideră complementari, delimitîndu-se astfel de instrumentalizarea omului de către sistemul social, pe nedrept privită ca un adevăr necesar și indubitabil.

Relevarea corelației dintre social și individual, care nu sînt văzuți ca termeni opuși — ca în filosofia clasică germană —, ci complementari, societatea fiind valorizată drept condiția existenței și dezvoltării oamenilor, manifestării lor ca individualități, reprezintă o a doua contribuție la teoria omului ca individ a gîndirii lui Marx. Precizarea de mare preț că societatea viitorului trebuie să fie o asociație in care libertatea individuală să o asigure pe aceea a colectivității rămîne profund semnificativă în această privință. Ea are o valoare matricială pentru întreaga investigație realizată de creatorul materialismului istoric și finalizarea sa.

Dezvăluirea de către Marx a dimensiunii sociale și a celei individuale, care articulează înstrăinarea umană și în care ea evoluează, constituie fructificarea cea mai importantă a corelației mai sus amintite, defrișarea celei mai interesante artere de cercetare în teoria omului ca individ. Realizarea omului ca individ este legată astfel de dezalienarea existenței sociale și a celei individuale, de eliminarea surselor alienării și a sechelelor sale. Alie-

[34] *Ibidem*, p. 578.

narea în concepția lui Marx este un ansamblu de distorsiuni practice și spirituale care limitează manifestarea societății și a oamenilor ca subiecți ce-și domină formele specifice de existență, acestea ajungînd să-i stăpînească, să li se impună ca adevărate forțe extraumane. Propria lor activitate le apare ca nefiind a lor, lumea pe care o produc nu le aparține, le este străină. Prin înstrăinare „*Esența generică a omului* — atît natura cît și aptitudinile sale generice spirituale — se transformă într-o esență care-i e *străină*, într-un *mijloc pentru menținerea existenței sale individuale*" [35]. Omul își transformă viața din scop în instrument de subzistență. Alienarea umană este astfel — atît în plan social cît și în cel individual — urmarea și forma unor activități total sau parțial nelibere.

În ceea ce privește relațiile individului cu societatea și cu ceilalți oameni, înstrăinarea erodează sociabilitatea umană, o reduce la coexistență, generează expresiile sale dezumanizante și antisociale, generalizează instrumentalizarea oamenilor, indiferența și adversitatea reciprocă. Îndepărtarea omului de sine, de sensurile autentic umane, este implicit „*...înstrăinarea omului de om.* Cînd omul se opune sieși înseamnă că i se opune *alt om*" [36].

Realizarea umană a omului poate fi de aceea numai rezultatul întîlnirii între procesul dezalienării colective — prin transformarea structurilor și instituțiilor sociale, prin luarea în stăpînire de către societate a determinismului ei — cu cel al dezalienării individului — prin obiectivarea sa ca individualitate de-a lungul unei activități cu semnificație socială dar și personală, în care el să se împlinească pe sine. Este de aceea o prejudecată lipsită de temei că Marx a fost împotriva individualismului în sensul singularizării oamenilor, al manifestării lor ca individualități diferențiate, care tind spre bogăția satisfacțiilor ca ființe care există pentru ele însile. Ea se bazează pe falsa identificare a dezvoltării individului cu individualismul burghez ușor de recunoscut prin mercantilismul și spiritul de concurență, egoismul și asocialitatea, adversitatea și indiferența sa față de ceilalți oameni, luați în seamă doar ca instrumente și obiecte. Această prejudecată este la fel de neîntemeiată ca și

[35] *Ibidem*, p. 556.
[36] *Ibidem*, p. 557.

aceea că inițiatorul materialismului istoric a idolatrizat societatea și instituțiile sale sau că ar fi fost împotriva separării puterilor — de fapt a aparatelor puterii — în stat. Înlăturarea relației de subordonare a oamenilor de către instituțiile sociale, a primejdiei suprapunerii lor ansamblului social sub pretextul exprimării intereselor generale, asigurarea dezvoltării societății în beneficiul fundamental al afirmării variate a indivizilor erau considerate pe bună dreptate de Marx ca sensul cel mai profund al făuririi și evoluției societății socialiste.

Necunoașterea și nevalorizarea acestor puncte de vedere de către exponenții ulteriori ai marxismului, neîncorporarea lor de la început în acțiunea practică au condus la multe din acele grave și apăsătoare erori și distorsiuni din procesul transformator al istoriei și care au întunecat fără legitimitate contribuțiile lui Marx la dezvoltarea ideii omului ca individ.

Secolul al XX-lea a provocat criza de identitate a individului datorită ciocnirii dintre amplificarea aspirațiilor oamenilor spre individualizare creativă, lărgirea cîmpului lor de afirmare liberă și limitele înguste permise de cadrele istoriei pentru realizarea acestor năzuințe. Dacă disponibilitățile obiective au sporit, într-o măsură mai mare au crescut impedimentele de tot felul, obstacolele, pe calea individualizării oamenilor, s-au înmulțit presiunile și mijloacele de uniformizare a lor, formele de alienare individuală.

Civilizația industrială a veacului a descătușat performanțele tehnicii și tehnologiei, ale productivității muncii, generînd, cel puțin pentru o parte a globului, posibilitatea satisfacerii nevoilor vitale, ale unei existențe cotidiene confortabile. Dar ea a făcut-o prin subordonarea totală a individului, prin unilateralizarea aptitudinilor lui, transformînd omul-producător, ca în filmul lui Chaplin *Timpuri noi*, într-o simplă articulație a benzii rulante. Taylorismul generalizat spulberă definitiv posibilitatea singularizării oamenilor, face din ea o simplă himeră. Activitatea productivă fragmentară, care-l solicită pe om într-o ipostază exclusivă de executant, îl lipsește de sensul unicității sale și de nevoia de împlinire a acesteia, desăvîrșindu-i comportamentul de obiect. Mentalitatea sa devine aceea a unui angrenaj al benzii de producție, care odată uzat este înlocuit. Diviziunea muncii industriale pune în umbră, diminuează și știrbește

conștiința unicității individului, fără de care el nu rivnește la diferențiere și individualitate, la afirmare creativă. Banda rulantă, acest real simbol al industrialismului, este incomodată și frînată din accelerația ce i s-a impus de orice mișcare individualizată. Dar, redus la postura de obiect — manivelă, unealtă simplă —, omul se claustrează în sine pentru a încerca să se regăsească ca individ, ca valoare, fără de conștiința căreia nu poate trăi. El se închide într-un orizont incomunicabil. Socialitatea lui devine constrînsă, asocialitatea, înclinația naturală, liniștitoare, dătătoare în aparență a acelui sens pe care nu-l poate afla în obiectivarea sa.

Secolul nostru este totodată unul al presiunilor și manipulărilor politice exercitate asupra oamenilor. Răsturnările și transformările structurilor, înmulțirea crizelor și a pericolelor născute pe fundalul lor a generat tendința extinderii ariei de intervenție a politicii, a pretenției sale de a-și asuma rolul unic de reglator al fluctuațiilor și modulațiilor existenței sociale, de barometru al certitudinilor istorici. Eficiența tot mai des invocată drept criteriu al acțiunii a stimulat tendința politicii spre uniformizare prin politizarea adesea artificială a celor mai multe fațete ale vieții sociale, prin diminuarea permeabilității legii, a autorității față de situațiile și interesele particulare.

Individul se regăsea greu și numai parțial, iar adesea nu se regăsea deloc într-o activitate publică în care nu era lăsat să-și pună pecetea distinctă, în care se foloseau preferențial mijloace autoritare, iar ierarhizarea ce predomina îi rezerva rolul exclusiv de executant.

Numeroase au fost totodată situațiile limită în care oamenii, vidați de o reală conștiință umanizată, au fost instrumentalizați în atingerea unor scopuri reprobabile, ajungînd mulți să-și piardă umanitatea, voința singularizării și respectul de sine, iar alții încrederea în sensurile care au însuflețit civilizația umană.

Secol al creației unor opere de mare autenticitate și profunzime, răscolitoare prin confruntarea omului cu sine-însuși, cu dilemele sale existențiale, dar și prin efortul implicit de înnoire expresivă, el este de asemenea și acela în care formele industrializate ale culturii au asaltat individul cu stereotipuri comportamentale ce nu lăsau loc diferențelor individualizate. Ele nu-i confereau omului-individ ipostaza spirituală de valoare socială predo-

minantă. Individul nu se descoperea pe sine în cadrul lor ca sens necesar pentru ceilalți, pentru umanitate, ci doar ca articulație a unui angrenaj economic determinat.

Individul a trăit într-o mare parte a acestui secol în condițiile confruntării dintre nevoia sa de singularizare umană și inhibarea acesteia de particularitățile pregnante ale veacului, de cîteva dintre momentele decisive ale mișcării sale. Destinul său a fost marcat de negarea sa repetată și în forme variate, de contradicția dintre năzuința sa istoric legitimă și imposibilitatea materializării sale. Oricît de mari au fost transformările prin care a trecut existența umană în acest timp — fie ele economice, sociale și politice —, și ele sînt incontestabile, istoria sa poartă irevocabil pecetea ravagiilor produse asupra vieții oamenilor, a unor incomparabile sacrificii de existențe individuale ce puteau fi evitate sau împiedicate. Individul a fost marea victimă a secolului. Războaiele pustiitoare și lagărele de concentrare, sufocarea omului ca ființă liberă și demnă rămîn pentru totdeauna însemnele dureroase ale tragediei sale de neasemuit.

Ele nu pot fi considerate, în manieră hegeliană, simple viclenii ale istoriei, ale manifestării necesității sale — adică ocolișuri imprevizibile ale procesului său —, ci sînt consecințe evidente ale forței de distrugere la care a ajuns alienarea istoriei, cu atît mai mult cu cît ele nu erau nici pe departe inevitabile în totalitatea aspectelor cunoscute. Astfel de tragedii de anvergură s-au putut întîmpla, fără o necesară inerență, și în procesele de tranziție la socialism, de o certă semnificație înnoitoare în făurirea istoriei, punînd cu acuitate problema revalorizării individului în și de-a lungul unor astfel de transformări.

Acestea sînt circumstanțele dramelor și tragediilor trăite de oamenii secolului al XX-lea, care au declanșat criza lor de identitate. Această criză reprezintă substanța celor mai semnificative opere ale culturii veacului, laitmotivul lor iradiant, fie că e vorba de coșmarul instrumentalizării și dominării individului-marionetă în opera lui Kafka sau în *1984* de Orwell, de omul lipsit de o conștiință și voință autonomă, teleghidat într-o lume care nu-i aparține și în care nu se regăsește, ca în romanele lui Camus, sau de deturnarea distructivă a

creativității umane ca în *Doctor Faustus* a lui T. Mann. Aceeași criză a individului traversează filosofia heideggeriană, pentru care ea este o reală scenă a întrebărilor și răspunsurilor sale, ca și meditațiile lui E.M. Cioran sau opera lui J.P. Sartre care o metamorfozează în autentice personaje literare. După cum ea reprezintă un filon esențial al gîndirii lui Horkheimer și Adorno din Școala de la Frankfurt.

Miezul cel mai adînc al dramei contemporane a individului pune problema redefinirii sale. El descoperă că în raport cu sursele culturale ale formării sale nu are cîmpul de singularizare și obiectivare scontat, este subapreciat sau pur și simplu ignorat. „Comparat cu Hegel și epoca sa, individul a căzut la o treaptă de nesemnificație care nu putea fi prevăzută..." — scrie Adorno, pentru a preciza ulterior : „Individul își supraviețuiește lui însuși. Dar numai ca o rămășiță, condamnată istoric, în care se mai află ceva care nu se sacrifică falsei conștiințe"[37]. Existența sa este expresia întîmplării. „Hazardul este destinul istoric al individului, lipsit de sens..."[38] scria semnificativ același Adorno în a sa *Dialectică negativă*. Paradoxul situației individului provine din faptul că în timp ce valorile culturale îi insuflă o conștiință autonomă, aspirația de a fi o persoană unică prin coerența și deschiderea sa spre lume, reușita sa este rodul hazardului, al vicleniei sale de a supraviețui în fața istoriei. Înstrăinarea de sensurile umane pentru care a optat este adesea prețul cel mai mic pe care trebuie să-l plătească. Criza individului rezidă deci în imposibilitatea valorilor care-l ghidează de a-i asigura o existență cu sens, dătătoare de satisfacții proprii unui om-subiect.

Dezrădăcinarea omului, ruptura între orizontul subiectiv-individual și manifestarea sa socială, specifice înstrăinării și crizei statutului său dezvăluie aspectul cel mai șocant și tulburător al dramei existențiale în care l-a implicat adesea istoria secolului. Neînțeles prea adesea de semenii săi, inhibat să se proiecteze așa cum se concepe și se vrea, deși intențiile sale se situează în aria normelor sociabilității, individul se retranșează, se închide în sine ca într-o scoică. Disimularea îl apără de

[37] T. Adorno, *Dialectique négative*, Payot, Paris, 1978, p. 276, 268.
[38] *Ibidem*, p. 280.

multe ori, dar îl înstrăinează de sine în mod fundamental, de cele mai multe ori fără s-o știe. Este una dintre formele alienării esenței sociale a omului, prin care el încearcă să evadeze din sfera relațiilor interumane, adevărată temă obsesivă a culturii reprezentative a timpului. Refugierea în sine sau claustrarea în orizonturi închise, cu o comunicare ezoterică, sînt expresia atomizării existenței umane, despre care Adorno afirmă îndreptățit că „nu se dezvoltă numai între oameni, ci este în fiecare individ, în diferitele sfere ale vieții sale"[39].

Nu este de mirare că lumea oamenilor îi apare individului ca una extraumană, a cărei logică, chiar dacă-i poate fi explicată, îi scapă și-l supune, nu i se poate deroba forței sale constrictive, o lume în care sensibilitatea și valorile sale nu-și găsesc locul, sînt contrariate și înfrînte. Starea de înstrăinare a omului față de sine și de lume este surprinsă cu intuiție plastică de A. Camus în *Mitul lui Sisif*. Izbitoare este astfel contradicția dintre cunoașterea care reconstituie existența și regăsirea individului, împăcarea sa cu sine. „Dacă pot prin știință să sesizez fenomenele și să le enumăr, nu pot totodată să regăsesc lumea... Străin mie însumi și acestei lumi, înarmat pentru orice ajutor de o gîndire care se neagă ea însăși din momentul în care se afirmă, ce este această condiție în care nu pot să am pacea decît refuzînd să știu și să trăiesc...? ...Inteligența îmi spune deci în felul ei că această lume este absurdă". Absurditatea nu rezidă în lumea obiectelor, ci în cea umană, în care rațiunea sfîrșește în iraționalitate, nu poate întemeia certitudinile existenței, nu-i oferă omului sensuri reale, validabile. „Vreau ca totul sau nimic să-mi fie explicat și rațiunea este neputincioasă în fața acestui strigăt al inimii. Spiritul trezit de această exigență caută și nu găsește decît contradicții și iraționalități... Lumea este populată de aceste iraționale." Omul care simte nevoia de fericire și rațiune se confruntă constant cu iraționalul. „Absurdul se naște din această înfruntare între apelul uman și tăcerea nerațională a lumii... Iraționalul, nostalgia umană și absurdul care rezultă din ciocnirea lor, iată cele trei personaje ale dramei care

[39] T. Adorno, *Minima Moralia*, Payot, Paris, 1980, p. 124.

trebuie în mod necesar să termine cu toată logica de care existența este capabilă"[40].

Astfel era resimțită existența umană în anii celui de-al doilea război mondial, în care absurdul unei istorii alienate pulveriza destinele umane, iar iraționalitatea atingea și depășea pragurile monstruozității celei mai cumplite întrevăzută vreodată în istorie. Somnul rațiunii a produs întotdeauna monștri, cu atît mai mult unul provocat de setea de dominație și agresivitate, expansiune și terorism, vizînd distrugerea culturii și uniformizarea ei, aplatizarea diferențelor individuale, desconsiderarea libertății și demnității omului. „Dacă există absurd, el este în universul omului" [41]. Imaginea încrustată în sensibilitatea camusiană capătă valoarea unui simbol întrucît se referă la lumi și la istorii în care iraționalul și absurdul sînt posibile, sînt de nestăvilit.

Omul nu se poate defini ca o ființă cu sens într-o lume în care valorile autentice ale spiritului sînt disprețuite și ignorate, brutalizate sau anulate. Rațiunea care produce consecințe iraționale, contrare valorilor spiritului umanizat, se neagă pe sine, își contestă rolul său generator de sensuri. În albia unei istorii înstrăinate, care impune individului comportamentul unui instrument docil, el n-are decît slabe resurse de supraviețuire ca om uman ce tinde să se proiecteze pe sine.

Omul veacului ce-și trăiește existența ca o criză a identității este impregnat de anxietatea condiției sale, de îngrijorare și spaimă în fața opțiunilor cu care se confruntă. Ele devin, ca în personificarea sartriană, dileme existențiale, unele dintre ele de nerezolvat. Sfîșierea interioară ajunge permanentă, îl poate duce la apatie și renunțarea la sine însuși, sterilizează interesul pentru proiectarea sa în viitor. Înseși bucuriile existenței se estompează, împlinirea umană își pierde semnificația, rutina acoperă satisfacțiile unice ale vieții, momentele ei incomparabile de elevare și pătrundere în diversitatea omenescului. Lumea îi apare cenușie, iar uneori de-a dreptul grețoasă.

Înfricoșat de istorie, prins în menghina formelor alienării, individul abdică adesea în fața lor, a circumstanțialului, se restrînge la propria cochilie. El devine prizonierul căutării sensurilor numai în sine însuși, uitînd că identitatea sa este o determinație socială, se conturează la intersecția dintre el însuși și mediul colectiv, uman.

Metafizica ființei în varietatea încrengăturilor ei — îndeosebi cea heideggeriană — este o manifestare a crizei individului în secolul nostru, un palid protest nostalgic. Aceasta este nota ce o particularizează din toate punctele de vedere de stadiile anterioare pe care le-a cunoscut în istoria culturii. Dar ea este totmai de aceea și un element de adîncire a crizei morale și spirituale, deoarece reduce individul la el însuși, îi propune să se închidă într-un spațiu impenetrabil pentru ceilalți. Însetat de expresivitate socială, de comunicare și confirmare umană, omul termină, pe terenul metafizicii ființei, să se simtă mai însingurat și sfîșiat ca fără ea, înaintea intrării în aria sa.

În perspectivă socială criza de indentitate a individului și-a aflat sublimarea în forme multiple, multe dintre ele deturnate, imprevizibile. Așa sînt, de pildă, curentele fanatizante, intolerante față de singularizarea individului, resurecțiile ideologizante ale unor religii, profesarea violenței ca panaceu universal și scop în sine, idolatrizarea pînă la stupiditate a unor modele culturale, care, din gesturi de protest, se integrează fără ezitări în conformismul spiritual.

Pentru a se salva, în puterea omului-individ stă posibilitatea de a-și conștientiza formele de alienare pe care le suferă, de a se delimita de ele spiritual. Camus numea această înaintare pe calea conștiinței de sine, revolta individului împotriva condiției sale, văzînd în ea premisa elementară a asimilării valorilor culturale, a adoptării unui sens de autenticitate umană. O asemenea conștiință de sine îi conferă omului mijloace de rezistență în fața presiunilor alienării, în primul rînd încredere în valorile umane care, oricît ar fi de lovite sau negate de unele din valurile istoriei, rămîn inalterabile ca momente ale umanizării, reapar în practica socială ca nevoi acut resimțite. Un fapt este semnificativ în această privință, conturarea unui curent de conștiință amplu și diversificat, bogat prin eterogenitatea sa plină de sens, acela al apărării omului-individ, al considerării sale ca valoare supremă inalienabilă și inconfundabilă, căreia în mod legitim nu i se poate opune nimic. Gîn-

[40] A. Camus, *Le mythe de Sisyphe*, Gallimard, Paris, 1942, p. 36, 45.
[41] *Ibidem*, p. 54.

direa marxistă trebuie să ocupe un loc mai important în acest curent, reînnodînd cu mai multă perspicacitate firul ideilor lui Marx, aplecîndu-se cu mai mult interes asupra dramelor existențiale ale omului contemporan, a formării conștiinței sale de sine ca individualitate ce tinde să-și exprime sensurile într-o lume ce-și capătă sensul.

Firește, problema realizării omului ca individ nu este numai una a fiecărei persoane, ci a actualului stadiu al istoriei și a celor ce vor urma. Ea nu și-a găsit încă rezolvarea pe măsura promisiunilor culturii și a disponibilităților incomparabile ale zilelor noastre. Mai mult decît atît, ea nu este numai o problemă a unei arii culturale și sociale, ci a umanității în ansamblul ei, de care va depinde însăși evoluția sa ulterioară.

Criza de identitate a individului este, așa cum am arătat, produsul contradicțiilor sociale, politice și culturale formate pe terenul civilizației industriale, al multora dintre implicațiile sale. Aceasta este însă pe cale de a fi depășită într-un viitor previzibil, deși nu foarte apropiat. Se întrevăd, chiar dacă desigur în maniere inegale, în raport de condițiile acumulate, liniile proiective ale unei civilizații ale cărei resurse materiale și spirituale vor proveni esențial din creativitatea individualizată a oamenilor, din libera lor obiectivare într-un cîmp cît mai larg. Cu alte cuvinte, istoria se apropie, dacă n-a și intrat în ea, de acea epocă în care singularizarea și libertatea oamenilor vor fi nu numai interese private, dar în egală măsură și generale. Iată de ce problema individului, care a marcat secolul, tinde să devină din una a fiecărui om, a destinului său, în una a istoriei, de răscruce a existenței sociale, la fel de importantă, cu aceeași pondere obiectivă ca toate problemele cheie ale restructurării economice și politice.

Rezolvarea ei, mijloacele și ritmul avansării într-o asemenea direcție, sînt legate printre multe altele și de schimbarea unor idei sclerozate asupra raporturilor dintre societate și individ, de renunțarea la clișeele ce le opun și o sacralizează pe cea dintîi, diminuîndu-l pe cel din urmă.

Numai atunci nu vor mai fi posibile lagărele de concentrare, individul nu va mai fi victima istoriei, cînd orice act mai mare sau mai mic al ei va prețui ca valoare supremă existențele individuale, libertatea și

demnitatea lor, cînd sensurile majore ale culturii vor corecta în acest spirit orice fel de decizie socială vizînd relațiile mondiale, naționale sau interumane, iar omul va fi tratat ca om-subiect, conștient de sine și de ceilalți, de prezentul și viitorul lor.

Criza raționalității fragmentare... sau între rațiune și iraționalitate. Spiritualitatea veacului este înmărmurită în fața uneia dintre cele mai profunde contradicții care o macină, aceea dintre explozia științelor, a cunoașterii raționale și multitudinea efectelor iraționale care apar pe terenul aplicării lor. Cunoașterea s-a lărgit spre cele mai enigmatice zone ale existenței, ceea ce înseamnă descoperirea prin intermediul rațiunii a modului lor de determinare. Pe această bază se instituie tehnici și tehnologii care raționalizează comportamentul, utilizarea celor mai variate obiecte și fenomene naturale. Se extind de asemenea tentativele de întemeiere a multor procese de organizare și conducere a vieții sociale pe criterii de raționalitate științifică.

S-ar fi putut spera ca efectele acestei amplificări a intervenției științelor în praxisul uman să fie numai raționale. Cu toate acestea s-au produs lanțuri de consecințe antiraționale. Omul și spiritul său se zbat în secolul al XX-lea în cleștele unei dileme acerbe ; progresul științific a făcut posibilă apariția unor urmări care s-au întors împotriva rațiunii, a criteriilor sale de cunoaștere, de valorizare umană și normare praxeologică. Disjuncția dintre progresul incomparabil al științei și tehnicii și prea desele finalizări deturnate și distructive ale lor — prin conflagrațiile mondiale sau locale, organizarea genocidului concentraționar industrializat, perpetuarea formelor de dominație națională sau socială — a suscitat scepticismul în posibilitatea rațiunii de a corecta și schimba jaloanele alienante ale istoriei umane de pînă astăzi, a subminat încrederea în virtuțile sale umanizante. Secolul a fost martorul multor situații în care miracolul rațiunii — stupefiat parcă de îndrăzneala sa prometeică, de sfidarea pe care o adresa naturii — ajungea să se nege pe sine, generînd mijloacele înfrînării, înrobirii și distrugerii sale.

Spiritul veacului este impregnat de această dramă istorică a sa, adesea metamorfozată într-o tragedie saturniană în care el își devorează opera, își reneagă vir-

tutea sa principală, aceea a cunoașterii teoretice, rolul ei în stabilirea ansamblului valorilor umane.

Prin intermediul formelor rațiunii — și, de cîteva veacuri, îndeosebi prin acel al cunoașterii teoretice — s-a produs diferențierea omului ca subiect față de natură, afirmarea sa demiurgică și a conștiinței de sine a omului ca specie universală. O asemenea conștiință este aceea care trasează granița dintre uman și neuman, chiar dacă aria ei de cuprindere nu a fost și nu este încă nici astăzi universală. Ea a relevat, a demonstrat și a argumentat cu mijloace raționale principalele valori ale existenței umanizate, condițiile supraviețuirii sale. Fără instrumentul fin și nuanțat al rațiunii, care abstractizează diversitatea individualului, disociază indentitatea și asociază varietatea, surprinde invariantele dar și procesualitatea, interdependența și contradicția, nu era posibilă stabilirea acelor valori limită care sînt constituite de Bine și Rău, Virtute și Viciu, Frumos și Urît, Armonie și Dezechilibru, repere cert muabile în plan istoric, dar nu mai puțin delimitative spiritual ale omenescului. Valoarea universală permanentă a imperativului socratic al cunoașterii de sine constă tocmai în îndemnul folosirii rațiunii pentru a degaja autenticul comportament uman, valorile sale caracteristice.

Omul este o ființă cu deschidere universală, ceea ce face și gîndește, creează și simte se adresează tuturor oamenilor, dincolo de diferențele dintre ei. Această statură a ființei umane, denumită cîndva, în tinerețea sa, de către Marx cu termenul de ființă generică, este opera primordială a cunoașterii raționale, directă sau implicită în alte forme ale spiritului, materializată prin praxis.

De aceea contestarea sau pur și simplu eludarea rolului cunoașterii raționale, teoretice și afirmarea unei cunoașteri speculative, intuitive sau cinematografice (Bergson), exclusiv sensibil-afectivă (Spengler) sau apofantică (Heidegger) sînt semnul cel mai pregnant al autodevorării spiritului. Este simptomul renunțării în fapt la șansa realizării supremației rațiunii, al celei mai grave crize prin care a trecut spiritualitatea secolului, cea a iraționalismului total sau parțial. Ea este departe de a fi depășită, chiar dacă nu s-a manifestat cu aceeași intensitate de-a lungul întregii istorii a veacului.

Criza exprimată de emergența iraționalismului s-a cristalizat în opunerea filosofiei, ca metafizică, științelor, în pretenția unei cunoașteri metafizice, distinctă și superioară de cea științifică. Ea a fost susținută de H. Bergson care consideră printre altele că obiectul filosofiei „... este de a specula, adică de a vedea...", că prevenirea oricărui conflict între filosofie și știință „...ar fi sacrificată filosofia fără ca știința să fi cîștigat mare lucru". Filosofia ar trebui să suprapună adevărului științific „...o cunoaștere de alt gen, care ar putea fi numită metafizică". Prin ea „...realitatea însăși ar fi cuprinsă într-o strînsoare definitivă. Prin ea n-ar fi completată numai inteligența și cunoașterea de către ea a materiei... s-ar deschide totodată o perspectivă asupra celeilalte jumătăți a realului... Inteligenței i s-ar adăuga în sfîrșit intuiția".[42] Intuiția bergsoniană, opusă rațiunii și mijloacelor ei de depistare și formulare a adevărului, ar reprezenta acea metodă care ar surprinde elanul vital ca substanță spirituală a vieții, conștiința ca durată, ca invenție. Despre articulațiile acestei noi metode de cunoaștere, ca și despre rezultatele aplicării sale nu se poate afla însă absolut nimic.

O. Spengler se situează într-o viziune identică prin conceperea cunoașterii istorice ca realizîndu-se pe calea sentimentului, care „...nu se învață... nu se prezintă decît rar în suprema sa vigoare", printr-o „specie de sensibilitate greu de descris...", prin imaginile memoriei [43]. Numai pe această cale poate fi descoperit destinul istoriei unei colectivități.

Cunoașterea apofantică, heideggeriană, este una prin iluminare, care nu utilizează normele argumentării teoretice, raționale, respingînd ideea adevărului prin adecvare. „Enunțarea este adevărată, vrea deci să spună: el descoperă ființarea în el însuși. El enunță, el arată, el face să se vadă ființarea în ființa-sa-descoperită. *Ființa-adevărată* (adevărul) a enunțării trebuie înțeleasă ca *ființă descoperitoare*. Adevărul n-are deloc structura unei adecvări între cunoaștere și obiect în sensul adaptării unei ființări (subiectul) la o alta (obiectul)" [44]. Cunoaște-

[42] H. Bergson, *L'évolution créatrice*, Alcan, Paris, 1914. p. 215, 216, 217, 371.
[43] O. Spengler, *op. cit.*, p. 172, 173.
[44] M. Heidgger, *L'Etre et le temps*, p. 264.

rea apofantică este una strict subiectivistă, de revelație, care vede în logica rațiunii una improprie filosofiei, considerînd iraționalismul drept singura sa metodă convenabilă. Heidegger recunoaște în fond că metafizica nu mai este în secolul nostru pe măsura rațiunii, supraviețuirea ei presupunînd adoptarea totală sau parțială a iraționalismului. Dintr-o expresie a intelectului ea devine o formă de exprimare a sensibilității, dar una incapabilă de a dezvălui autenticitatea omului deoarece iraționalismul blochează orice șansă de a pătrunde dimensiunile și sursele reale ale fenomenului uman contemporan.

Singura semnificație a iraționalismului în formele sale variate, de la cel filosofic la cel mistic, rezidă în expresivitatea sa culturală și umană, adică în fațetele sensibilității pe care le pune în lumină și nu în valoarea sa spirituală intrinsecă. El n-a deschis niciodată un orizont fecund spiritului, nu i-a stimulat și îmbogățit creativitatea culturală sau de altă natură. Iraționalismul a fost întotdeauna grăitor prin alienarea spirituală gravă și dezagregantă pe care a evidențiat-o, prin refugierea în spații traversate frecvent de valori surogat care au îndeplinit rolul unor instrumente de manipulare și deturnare umană. În secolul nostru el a inspirat mișcări politice fanatice și intolerante, care au legitimat extensia abjecției și a monstruozității, a spiritului gregar în raporturile interumane, tinzînd și prin aceasta la disoluția valorilor ce au creat fizionomia umanizată a ființei omului.

Iraționalismul este semnul spectaculos al unei crize a culturii din societatea capitalistă, a impasului unor forme de expresie ale ei, a liniilor lor de mișcare, a sterilizării cîtorva dintre valorile pe care le întrupează. Transmutația valorilor arhetipale pentru conștiința de sine a omului ca ființă generică în planul transcendental al esențelor ideale, iar pe această bază opunerea culturii, ca tărîmul ființării lor, civilizației, ca materializarea lor degradată, împing periodic spiritul — în funcție de meandrele istoriei — la stări de obscuritate. Într-o perspectivă de acest fel, planul culturii și cel al praxisului nu se întîlnesc și nu se pot întîlni decît accidental. Logica spiritului, condiționată de aceea a practicii sociale, dar și negată de aceasta, ajunge în derivă în raport cu ea însăși, declanșînd fenomene de dezechilibru și autodevorare.

Simptomatic este în această privință destinul unei valori cardinale ca aceea a rațiunii, pe care practica social-istorică a împins-o ca idee totală în inaccesibilitatea ideală a utopiei, reținînd din ea doar reprezentarea unilaterală a raționalității eficiente.

Pentru filosofia inițială a burgheziei, fie că e vorba de Spinoza, Kant sau Hegel — pentru a aminti numai trei din cei mai reprezentativi exponenți ai ei — rațiunea era o idee-valoare complexă care desemna cunoașterea spirituală, virtutea sa fundamentală de a elabora adevăruri obiective, dar semnifica în egală măsură libertatea omului, acțiunea sa liberă. Spinoza sublinia astfel că „Este în natura Rațiunii de a percepe lucrurile în mod adevărat, adică așa cum sînt ele în sine, nu ca contingente, ci ca necesare", dar și că omul liber este acela „...care trăiește după singurul comandament al Rațiunii..." [45]. La rîndul său Kant releva că existența rațiunii, a principiilor ei ar fi imposibile fără libertatea omului [46].

Hegel este la fel de limpede în această privință, arătînd că „Rațiunea este... *abstracția pură a realității*", dar că totodată ca adevăr nemijlocit al spiritului ea întemeiază conștiința sa morală, este esența etică a omului [47]. Rațiunea instituie armonia dintre necesitatea obiectivă și fericirea omului, cristalizează libertatea sa autentică, realizează unitatea dintre gîndire și sensibilitate.

Din această idee complexă a rațiunii este transferată în practica societății capitaliste îndeosebi o singură latură a ei, aceea a raționalității activității economice pentru asigurarea unei eficiențe maxime. Rațiunea este restrînsă la raționalizarea procesului productiv într-o perspectivă tehnică, a productivității muncii, ca și în una economică, a profitului. Din nucleul ei determinant dispare problema omului, a libertății sale de acțiune, care este marginalizată ca un aspect subsidiar și este împinsă spre lumea arhetipurilor ideale, a esențelor, din a căror strălucire eterică pătrund în realitate doar palide efluvii de lumină.

---

[45] Spinoza, *Oeuvres completes*, Gallimard, Paris, 1954, p. 318. 547.

[46] Kant, *Critica rațiunii pure*, Editura științifică, București, 1969, p. 30.

[47] Hegel, *Fenomenologia spiritului*, Editura Academiei R.P.R., 1965, p. 135, 248, 249.

Teoreticianul cel mai proeminent al raționalității capitaliste, care va marca receptarea ei de-a lungul secolului, este sociologul german M. Weber. În cîteva dintre cele mai importante lucrări ale sale el subliniază că raționalitatea constă în organizarea rațională a producției în întreprinderile capitaliste în vederea căutării unei rentabilități constante, a unui profit continuu reînnoit. Calculul profitului reprezintă particularitatea esențială a raționalității economice, fiind inseparabil de utilizarea forței de muncă libere, altfel spus salariate.

Raționalitatea capitalistă este concepută de Weber ca un fenomen integral care acoperă principalele domenii ale societății. Ea este determinată „...într-o mare măsură de dezvoltarea posibilităților *tehnice*. Astăzi, raționalitatea sa depinde esențial de *posibilitatea de a evalua* factorii tehnici cei mai importanți". Ca un real precursor al capitalismului secolului nostru, el sesizează legătura dintre raționalitatea tehnică și diversele ramuri ale științelor, stimularea acestora de către interesele capitalului. Este pusă astfel în evidență componenta raționalității științifice în funcționarea economiei capitaliste. Posibilitățile tehnice depind „...de trăsăturile particulare ale științei moderne, în mod special de științele naturii, bazate pe matematică și exprimarea rațională. Pe de altă parte, dezvoltarea acestor științe și a tehnicilor care derivă din ele a primit și primește la rîndul ei un impuls decisiv din partea intereselor capitaliste... La drept vorbind, originea științei occidentale n-a fost determinată de astfel de interese... Interesele capitaliste n-au determinat nașterea matematicilor sau a mecanicii, dar utilizarea *tehnică* a cunoașterii științifice... a fost în mod cert stimulată în occident de avantajele economice care erau legate de ea" [48].

Raționalizarea dreptului și a administrației de stat este un element la fel de necesar și important pentru asigurarea eficienței economice ca și resursele tehnice și științifice. „Structura rațională a *dreptului* și a administrației este fără nici o îndoială însemnată. Într-adevăr, capitalismul de întreprindere rațional necesită previziunea calculată, nu numai în materie de tehnici de producție, dar și în aceea a dreptului, precum și o administrație

[48] M. Weber, *L'éthique protestante et l'esprit du capitalisme*, Plon, Paris, 1964, p. 22.

cu reguli formale... Numai occidentul a dispus pentru activitatea sa economică de un sistem juridic și de o administrație care să atingă un asemenea grad de perfecțiune legală și formală" [49].

Raționalitatea implică și acele dimensiuni ale spiritualității care stimulează facultățile și conduitele umane ce concură la atingerea finalității economice. Raționalismul modern — de fapt impropriu numit astfel de M. Weber — apare ca un fenomen atotcuprinzător, caracteristic civilizației industriale. „Orice tentativă de explicare a acestei ordini ar trebui să admită importanța fundamentală a economiei și să țină seama, înainte de toate, de condițiile economice. Dar, în același timp, corelația inversă ar trebui luată în cosideratie. Căci dacă dezvoltarea raționalismului economic depinde, într-un mod general, de o tehnică și un drept rațional, el depinde de asemenea de facultatea și dispozițiile pe care le are omul de a adopta anumite tipuri de *conduită* rationale practice. Cînd acestea din urmă s-au izbit de obstacole spirituale, dezvoltarea comportamentului economic rațional s-a lovit și ea de grave rezistențe interioare". La origine, consideră Weber, spiritul capitalismului a fost cel puritan și ascet al protestantismului, care promova profesionalismul și utilitarismul. Aceste valori își păstrează viabilitatea și în secolul al XX-lea chiar și fără un substrat religios. „A se limita la o muncă specializată și prin urmare a renunța la universalitatea faustiană o omului, aceasta este condiția oricărei activități fructuoase în lumea modernă; astfel, în zilele noastre, «acțiunea» și «renunțarea» se condiționează fatal una pe cealaltă" [50].

În acest context devine transparentă deosebirea fundamentală dintre raționalismul umanist al iluminismului și cel modern exprimat de Weber: primul aspira spre o raționalitate a lumii legată de dezvoltarea omului ca individualitate, cel din urmă este axat cu precădere pe ideea obținerii profitului capitalist, omul fiind subordonat acestuia. De aici propensiunea spre ascetism și renunțare ca valori supreme ale conduitei umane.

Weber intuiește pe drept că o astfel de raționalitate a eficienței poate genera consecințe iraționale. „De altfel,

[49] *Ibidem*, p. 23.
[50] *Ibidem*, p. 24, 249.

fiecare din aceste domenii poate să fie raționalizat în funcție de anumite scopuri, țeluri extrem de diverse și ceea ce este «rațional» din unul din aceste puncte de vedere poate să devină «irațional» din alt unghi“ [51]. Ceea ce n-a surprins sociologul german este amploarea pe care poate s-o capete această contradicție dintre raționalitatea fragmentară și iraționalitatea socială și umană pe care o provoacă. Formele ei, nu o dată insolite și paroxistice, au determinat cele mai multe din anomaliile și fenomenele de alienare brutală ale civilizației industriale.

Continuarea ideii weberiene a raționalității capitaliste o reprezintă, în cea de-a doua jumătate a secolului nostru, teoria societății industriale. Aceasta constituie o nouă justificare a principiului calculului eficient, al profitului capitalist, ca valoare determinantă a civilizației industriale, a creșterii economice și a progresului. Tentativa de relegitimare este împinsă acum pînă la asumarea parțială a unor contradicții și disfuncționalități ale capitalismului, ca inegalitatea economică și socială sau crizele periodice ale economiei, firește în numele calculului eficient. La unul dintre teoreticienii de frunte ai societății industriale, R. Aron, acest principiu este piatra unghiulară a industrialismului și a progresului pe care-l realizează în istorie. Atît în lucrarea sa *Optsprezece lecții despre societatea industrială* cît și în *Memorii*, ultima sa carte, ideea de societate industrială este considerată a fi aceea „...în care marile întreprinderi constituie forma caracteristică a organizării muncii... Întreprinderea introduce un tip radical nou dar mai accentuat al diviziunii muncii... Întreprinderea presupune o anumită acumulare a capitalului impusă de exigențele competiției. Necesitatea calculului economic se deduce din organizare și din competiție...“ [52]. Spiritul eficienței sau al calculului, cel al științei și tehnicii, ca și cel al înnoirii și schimbării sînt în viziunea aroniană „cele trei aspecte ale raționalității economice moderne“ [53].

Firește, rolul calculului, al principiului eficienței economice a fost covîrșitor în dezvoltarea capitalismului,

[51] *Ibidem*, p. 23.
[52] R. Aron, *Mémoires*, Julliard, Paris, 1983, p. 395.
[53] R. Aron, *Dix-huit leçons sur la société industrialle*, Gallimard, Paris, 1962, p. 203.

a civilizației industriale. Aplicarea sa a determinat punerea în valoare a unor mari potențialități umane și materiale, obținerea unor înalte performanțe în progresul tehnic, reînnoirea succesivă a forțelor productive pînă la actuala revoluție științifică-tehnică simbolizată de pătrunderea omului în cosmos, de energia nucleară și automatizarea proceselor productive, informatica și ingineria genetică.

Dar acest principiu al eficienței, al profilului capitalist, ca temei al unei orînduiri întregi, a generat neîndoielnic, prin absolutismul său implacabil, și fenomenele de criză profundă ale civilizației industriale. Este suficient să amintim că imprevizibila criză a științei și tehnicii s-a declanșat ca un corolar al impunerii eficienței parțiale, a celei economice, asupra raționalității integrale, umane. Ea se manifestă în utilizarea dezumanizată a științei și tehnicii, în subordonarea și transformarea omului într-un apendice al tehnicii. Exigențele acesteia sînt erijate și tratate ca superioare celor ale oamenilor considerați doar ca simple unelte de muncă. Punctul paroxistic al procesului îl formează cu certitudine folosirea științei și tehnicii ca instrumente nemijlocite de distrugere a civilizației umane, a oamenilor, a operelor lor istorice.

M. Weber constată existența unei contradicții între raționalitatea pe care o reprezintă științele și utilizarea lor socială, ca urmare a faptului că sensul lor nu rezidă în ele-însile : „...nu este deloc evident că un fenomen care ascultă de această lege a progresului (a celui infinit — *n.ns.)* are în sine sens și rațiune“ [54], iar țelurile și mijloacele aplicării lor nu depind de ele, ci de interesele capitalului sau de cele ale administrației. Dar contradicția conduce la o concluzie care presupune încălcarea ideii raționalității parțiale, aceea că numai înscrierea științelor, a activității de cunoaștere, a rezultatelor lor într-o raționalitate umană integrală, care să includă și cercetarea critică a țelurilor și mijloacelor aplicării lor poate duce la dispariția unei folosiri alienante și distructive a lor. Pentru sociologul german contradicția amintită este eternă ca și industrialismul,

[54] M. Weber, *Le savant et le politique*, U.G.E., Paris, 1963, p. 68.

deoarece ar proveni din diviziunea muncii care-i este proprie.

Raționalitatea eficientă a fost extinsă la politică, a cuprins spații largi ale acțiunii politice statale, într-o optică la fel de unilaterală și restrînsă ca cea economică, una birocratic-administrativă. Subordonată unor țeluri înguste de clasă, aceasta vizează s-o completeze pe aceea a realizării profitului capitalist. Pentru M. Weber problema are două aspecte principale, primul se referă la organizarea unei administrații de stat cu caracter tehnic de mare competență și randament, „... a cărei importanță economică crește neîncetat și care nu va înceta să crească, în special dacă se iau în considerare tendințele actuale spre socializare“ [55]. Insistînd asupra rolului birocratismului de stat eficient, în care vedea o cerință a aceleiași diviziuni a muncii specifice industrialismului, Weber s-a dovedit din nou un precursor al capitalismului veacului nostru, îndeosebi al procesului antrenării active a statului în reproducția lărgită a capitalului, în protejarea și extinderea sa.

Birocrația de stat trebuie să administreze eficient chiar dacă finalitatea politică pe care o servește nu este adecvată. Activitatea corpului de funcționari care realizează această administrare nu implică, în optica weberiană, nici un fel de responsabilitate politică, ci doar una de execuție, prin înfăptuirea disciplinată și onestă a deciziei. Particularitățile sociale, politice și axiologice ale acesteia nu revin corpului de funcționari. „Veritabilul funcționar... nu trebuie să facă politică, tocmai în virtutea vocației sale : el trebuie să administreze mai presus de orice într-un mod nepartizan... Onoarea funcționarului constă în abilitatea de a executa în mod conștiincios un ordin sub autoritatea autorității superioare, chiar dacă — în disprețul propriului său aviz — ea se încăpățînează să urmeze o cale greșită. El trebuie mai curînd să execute acest ordin ca și cînd ar răspunde propriilor sale convingeri. Fără această disciplină morală... și fără această abnegație, întregul aparat s-ar prăbuși“ [56].

Al doilea aspect al eficienței politice pe care-l subliniază Weber se referă la independența acțiunii politice

[55] *Ibidem*, p. 117.
[56] *Ibidem*, p. 128, 129.

față de etică, la faptul că țelurile și mijloacele celei dintîi nu pot fi corelate cu valorile morale. „Nu există nici o etică în lume care ar putea să neglijeze aceasta : pentru a atinge scopuri «bune», noi sîntem cea mai mare parte a timpului obligați să contăm pe de o parte pe mijloace necinstite din punct de vedere moral sau cel puțin periculoase, iar pe de altă parte pe posibilitatea sau chiar pe eventualitatea unor consecințe supărătoare. Nici o etică din lume nu poate să ne spună în ce moment și în ce măsură un scop bun din punct de vedere moral justifică mijloacele și consecințele moral periculoase“ [57]. În numele eficienței, al autonomiei sale, politica este opusă eticii, ruptura dintre finalitățile și mijloacele politicii și valorile eticii este postulată astfel ca principiu al raționalității.

Actele politicii sînt considerate în acest fel în afara substanței lor umane, a finalității și valorii lor omenești. Ele sînt privite aparent numai ca acte ale guvernării în sine, care se poate îndrepta spre orice țel și utiliza orice fel de mijloace pentru a-și salva legitimitatea, independent de valoarea lor umană, de modul în care respectă sau afectează statutul axiologic al oamenilor. Acesta este un punct de vedere care explicit sau implicit tinde să justifice suprapunerea politicii față de toate celelalte forme ale activității umane, direcție ce a produs în secolul existenței noastre cele mai grave și mai pernicioase forme de dezumanizare, de prăbușire a omului în stări gregare, de traumatizare a conștiințelor prin catastrofele pe care le-a provocat. S-a desvăluit iraționalitatea indiscutabilă a acestui tip de politică, lipsa sa de eficiență reală în plan istoric.

De altfel, teza amintită, care se bucură și astăzi de mare influență în medii politice din cele mai variate, eludează relația intimă dintre politică și etică în plan istoric, deoarece finalitățile celei dintîi se înscriu într-o direcție umanizantă de emancipare economică și social-politică sau dimpotrivă în una alienantă, care agravează formele de dezumanizare și opresiune a celor care sînt guvernați, îngustează aria libertății lor sociale și individuale. Scopurile politicii nu sînt și nu pot fi indiferente în raport cu valorile ce definesc în zilele noastre statutul social și individual al omului. Tocmai de aceea

[57] *Ibidem*, p. 173.

atingerea lor este legată de alegerea acelor metode de acțiune care să faciliteze materializarea și implicit punerea în lumină a încărcăturii lor umane.

Desigur, politica unei clase nu poate fi întruparea unor valori etice absolute, ale unui imperativ categoric kantian, inexistente de altfel. Dar ea este, într-o formă sau alta, expresia valorilor etice ale clasei, ale unor doctrine împărtășite de o fracțiune sau alta a ei. Cinismul sau amoralismul politic sînt în fond tot manifestări ale unei viziuni etice. De aceea absolutizarea autonomiei politicii față de etică, opunerea lor, este o eroare la fel de mare ca și aceea asupra căreia atrage atenția Weber, respectarea independenței relative a politicii.

Realismul și pragmatismul oricărei politici care se vrea eficientă — note certe ale autonomiei sale —, nu înseamnă încălcarea și ignorarea valorilor etice ale clasei ale cărei interese le exprimă. Aceasta îndepărtează clasa de exponenții săi politici, erodează consensul ei interior.

Nu se poate trece peste faptul că cele două aspecte ale raționalității politice asupra cărora insistă Weber au contribuit la formarea unei spiritualități ce a legitimat în fond direcții politice fățiș antiumane, complicitatea la distrugerea mecanismelor democratice. Degajarea executanților unei politici de orice altă responsabilitate decît aceea a disciplinei a fost una dintre premisele vidării conștiințelor de necesitatea respectării în orice împrejurări a valorilor supreme ce consfințesc statutul existențial al oamenilor contemporani. Ideea nu poate fi absolvită de o anumită legătură mediată cu prezența fenomenului concentraționar în acest al XX-lea veac, deoarece a favorizat manipularea conștiințelor, autoliniștirea celor mai multe dintre ele, care au abdicat în fața unor politici de anihilare a valorilor umane.

Raționalitatea autentică, specifică raționalismului umanizant, nu poate fi decît una integrală, care corelează cunoașterea dintr-un domeniu cu valorile omului ca ființă generică, relevă cu profunzime și deplină îndreptățire H. Marcuse, unul dintre puținii gînditori care au dat o replică adecvată spiritului weberian, dezvăluindu-i mirajul și nocivitatea. Analiza făcută capitalismului american postbelic de către Marcuse subliniază modalitățile variate în care acesta încarnează ideile weberiene, dar și diversitatea formelor de alienare umană,

unele de mare sofisticare, cărora le-a dat naștere în a doua jumătate a secolului.

Referindu-se la civilizația industrială americană, el arată că în cadrul ei „...lupta pentru existență, exploatarea omului și a naturii au devenit din ce în ce mai științifice și raționale. Dubla semnificație a «rațională zării» trebuie să fie plasată în acest context. Organizarea științifică, diviziunea științifică a muncii sporesc considerabil productivitatea întreprinderii economice, politice și culturale și rezultatul este un standard de viață ameliorat. În același timp și pe aceleași principii, această întreprindere a produs o stare de spirit, o formă de conduită care justifică și explică chiar și aspectele cele mai distructive și mai opresive ale acestei întreprinderi. Raționalitatea tehnică și științifică și exploatarea omului sînt legate una de cealaltă în forme noi de control social“ [58]. Civilizația industrială subordonează rațiunea teoretică celei practice, ceea ce întemeiază forme noi de dominație socială și individuală, mult mai ample dar și mai subtile decît cele cunoscute în trecut, mult mai dificile de a fi conștientizate. „Rațiunea teoretică, rămînînd pură și neutră, a intrat în serviciul Rațiunii practice. Această asociație le-a fost benefică. Astăzi dominația continuă să existe, ea s-a extins prin intermediul tehnologiei, dar *mai ales* ca tehnologie ; tehnologia justifică faptul că puterea politică întinzîndu-se absoarbe toate sferele culturii“ [59].

Tehnologia este un instrument de dominare nemijlocită prin subordonarea uniformizantă a oamenilor, dar și prin intrarea ei în serviciul politicii, extinderea posibilităților de intervenție ale acesteia în viața socială. Combinarea dintre tehnologia avansată și autoritatea politică constituie marea primejdie a civilizației industriale, putînd să genereze aservirea oamenilor prin instrumentalizarea lor economică, politică și spirituală. „Dinamica progresului tehnic s-a impregnat fără încetare cu conținut politic. Logosul tehnicii a devenit Logosul aservirii prelungite. Forța tehnologiei, care putea să fie eliberatoare — prin instrumentalizarea lucrurilor —, a devenit

[58] H. Marcuse, *L'homme unidimensionel*, Ed. de Minuit, Paris, 1968, p. 169.
[59] *Ibidem*, p. 182.

o piedică a eliberării prin instrumentalizarea oamenilor“ [60].

Marcuse se diferențiază radical de exponenții nostalgiei sociale, care condamnă tehnica întrucît a modificat stări ancestrale pe care le idilizează ca fiind acelea ale omului autentic. Dar totodată el se delimitează de acea utilizare socială a tehnicii prin care aceasta devine un mijloc de aservire umană. Civilizația industrială, evoluînd pe liniile trasate de raționalități fragmentare, unilaterale, a imprimat tehnicii finalități ne și antiumane, care au făcut ca ea să fie receptată adesea, în mod greșit, ca zeul distrugător al veacului.

Raționalitatea eficienței, a rentabilității și a calculului sistematic este una a economiei de marfă, a reducerii calității la cantitate, inclusiv a omului și a produselor sale celor mai elevate. „Reducînd totul la o funcție (astfel, în economie, la valoarea de schimb), ea este condiția necesară pentru ca productivitatea să fie obiectul unui calcul prealabil, ca noțiunea de randament să se *universalizeze* și ca, prin aceasta, să fie posibilă stăpînirea tuturor specificităților (reduse la cantități și la valori de schimb). Această rațională abstractă devine concretă *făcîndu-se dominație,* calculabilă și calculată, dominație asupra naturii și a oamenilor“ [61]. Raționalitatea weberiană, economică și tehnică, are în vedere numai mijloacele si obiectele economice, performanțele producției și ale productivității muncii, volumul profitului, făcînd abstracție de nevoile omului, de acea finalitate care se răsfrînge nemijlocit asupra lui însuși. „Calculul «formal cel mai rațional» al capitalului este acela în care omul și «finalitățile» sale nu figurează decît ca mărimi variabile, ca elemente ale calculului șanselor de cîștig și profit. Această rațională formală împinge matematizarea pînă la includerea în calcul a negației reale a vieții...“ [62]. Tocmai prin această indiferență față de oameni rațională capitalistă „...devine.. din ce în ce mai productivă, din ce în ce mai calculată și metodică, și construiește astfel «cușca servituții», o amenajează (cu mult lux) și închide în ea universul“ [63].

[60] *Ibidem*, p. 183.
[61] H. Marcuse, *Culture et société*, Ed. de Minuit, Paris, 1970, p. 275.
[62] *Ibidem*, p. 280.
[63] *Ibidem*, p. 291.

Dominația birocratică elogiată și preconizată de Weber este surprinsă de Marcuse în lumina primejdiilor sociale ce le cuprinde, de la cea a limitării și manipulării democrației, de la privilegierea unor interese minoritare și pînă la favorizarea unor forme de autoritate charismatice, impregnate și generatoare de irațională.

Una dintre concluziile lui Marcuse merită a fi reținută cu deosebire datorită rezonanței sale generale, a relevării limitelor oricărei raționalități fragmentare, unilaterale. „Pe măsură ce se desfășoară raționalitatea capitalistă, irațională este aceea care devine rațiune : rațiune pentru că asigură dezvoltarea gigantică a productivității, cucerirea naturii, acumularea de mărfuri... ; dar irațională pentru că această productivitate crescută, această stăpînire a forțelor naturale, această bogăție socială devin forțe distructive ; și aceasta nu numai la figurat, în măsura în care sînt nesocotite ceea ce se numește valorile superioare, dar și în mod literal... ; această agresivitate acumulată (datorită luptelor de clasă și dintre state — *n. ns)* se descarcă prin legitimarea unei cruzimi de tip medieval (tortură) și în metodele științifice de exterminare. Max Weber a prezis această evoluție ? Nu, dacă se pune accentul pe «zis». Dar ea este conținută și prefigurată în conceptele pe care el le-a pus la punct, este atît de bine conținută încît pare ineluctabilă, definitivă și prin aceasta rațională (în sensul peiorativ)“ [64].

Trebuie subliniat, pentru a înlătura orice confuzie, că ideea de eficiență, de rationalitate și raționalizare economică nu sînt în sine criticabile sau nocive, ci că ele devin pernicioase numai transformate în criterii absolute ale activității economice și prin intermediul acesteia în singurele repere admisibile ale praxisului social și individual. În acest sens omul ca finalitate pentru sine dispare, deoarece este luat în considerare doar ca variabilă în funcționarea angrenajului economic și social. Raționalitatea tehnică și economică o anulează pe cea umană, care nu poate fi decît integrală, așa cum a fost ea postulată de marii gînditori ai raționalismului teoretic.

Nu este de mirare că într-o lume astfel construită valorile umanizatoare sînt expulzate în sfera esențelor

[64] *Ibidem*, p. 277.

ideale sau transcendentale, nu pot fi transferate în existența reală. Ele subsistă ca obiect exclusiv al unei meditații meta-fizice, al unui spațiu spiritual refractar cunoașterii, îndeplinind rolul unui orizont de refugiu personal. Nimeni nu așteaptă ca ele să fie obiectivate, importantă fiind afirmarea lor subiectivă, metafizică. De aici rezultă ruptura dintre raționalitatea parțială și valorile cele mai profunde ale spiritului filosofic și etic. Marcuse are dreptate să releve că în afara acestei raționalități oamenii trăiesc într-o lume de valori „...și valorile care se îndepărtează de realitatea obiectivă sînt valori subiective. Singurul mod de a recupera pentru ele oarecare validitate abstractă și inofensivă este de a le atribui o autoritate metafizică... Valorile pot avea o înaltă demnitate (morală și spirituală), dar ele nu sînt reale, de aceea ele contează puțin în treburile reale ale vieții — cu cît mai puțin contează cu atît sînt plasate mai sus, deasupra realității... Ideile umanitare, religioase, morale nu sînt decît «idealuri»; ele nu tulbură modul de viață stabilit și ele își păstrează valoarea lor deși sînt contrazise în mod cotidian de un comportament impus de exigențele afacerilor economice și ale politicii“ [65].

Urmărirea unor raționalități fragmentare, absolutizarea lor au devenit izvoare de iraționalitate gravă nu o dată, iar în procesele construirii noii orînduiri au provocat, prin distorsiunile generate, crize ale raționalității acesteia manifestate pregnant în dogmatismul birocratic (stalinist). Necesitatea asumării de către procesul trecerii la socialism a obiectivului industrializării în condiții de mare dificultate — în special ale precarității fondurilor de investiții, decalajelor substanțiale față de economiile capitaliste avansate, productivității scăzute a muncii — a pus pe prim plan realizarea unei eficiențe economice înalte într-un timp cît mai scurt. Aceste împrejurări au împins — datorită unei perspective mecaniciste și dogmatice de abordare a procesului — spre privilegierea mijloacelor de administrare autoritară, considerate ca cele mai sigure și rapide pentru atingerea țelurilor economice propuse. Pe acest teren s-au produs și extins cele mai acute și mai adînci fenomene de iraționalitate,

[65] H. Marcuse, *L'homme unidimensionnel*, p. 170—171.

care au afectat profund raționalitatea umană ce trebuia să fie întrupată prin materializarea procesului în ansamblul său.

Fenomenele iraționale în făurirea noii societăți au rezultat astfel dintr-o necorelare a scopurilor particulare dintr-un domeniu social sau altul cu raționalitatea obligatorie a procesului istoric în totalitatea sa, înțeleasă ca valoare supremă a statutului orînduirii și al oamenilor individuali. De aceea s-a putut ajunge la folosirea unor mijloace neadecvate, improprii pentru realizarea celei mai generoase dintre finalitățile sociale din istoria omenirii, ceea ce a determinat efectele de retroacțiune negativă asupra idealului însuși. Această ruptură a fost printre altele consecința acceptării punctului de vedere al autonomiei politicului față de valorile etice ce conturează determinația universală a omului ca specie, al subordonării eticii acțiunii politice în așa fel încît unele dintre meandrele și avatarurile sale circumstanțiale să servească drept legitimare a încălcării și nerespectării valorilor morale definitorii pentru idealul socialist.

Fenomenele iraționale la care ne referim au provenit totodată din conceperea realismului politic drept o subordonare totală a acțiunii sociale exigențelor determinismului și nu ca un efort teoretic și practic de a-i depăși implicațiile dezumanizante și distructive, ca o tentativă conștientă de a stăpîni și umaniza complexul relațiilor de determinare sociale. Acest mod de a privi acțiunea politică a dovedit că raționalitatea parțială nu este suficientă pe durată medie sau lungă dacă ea nu coincide cu totalitatea criteriilor raționalismului teoretic, cu valorile dezalienării mecanismelor istoriei și ale existențelor individuale.

Această concluzie degajată din întreaga experiență a secolului este cu atît mai valabilă în ambianța revoluției științifice și tehnice contemporane cu cît ea deschide largi posibilități umanizării existenței umane, istoriei, dar în egală măsură și dezumanizării lor. Criteriul raționalității fragmentare, al calculului economic sau politico-administrativ este cel al civilizației industrial-mecanice, dar această civilizație nu este și aceea a viitorului omenirii. O multitudine de procese pun în evidență faptul că economia ce se prefigurează și, în temeiul ei, ansamblul sistemului social se vor baza pe alte criterii funcționale care vor pune în valoare în primul rînd

omul și apoi mijloacele productive. De pe acum progresul economic — și cu atît mai mult cel social — nu mai poate fi determinat numai în lumina unor criterii cantitative, cu toată însemnătatea lor incontestabilă, ci presupune luarea în considerare, indiferent de domeniu, pe acela al cadrului umanizat pe care-l asigură, adică a relațiilor și formelor de existență pe care le oferă colectivităților și indivizilor. Aceasta înseamnă conturarea unui alt tip de calcul decît cel al rațională parțiale, care să țină seama de nevoia de umanitate a omului, de climat umanizat și de echilibru individual, eliberat de șocurile concurenței, mercantilismului și autoritarismului, după cum înseamnă regîndirea finalității economice a științei și tehnicii exclusiv ca instrumente ale emancipării umane, ale dezvoltării individualităților, regîndirea finalităților tuturor structurilor și proceselor sociale prin prisma univocă a rolului lor umanizator.

Instituirea rațională în istoria umană nu poate fi realizată decît printr-un demers și o perspectivă globală asupra existenței sociale, prin sporirea rolului culturii în acțiunea socială, în cea politică îndeosebi. Autonomia relativă a economiei sau a politicii nu mai trebuie să fie un pretext pentru nerespectarea constantă a valorilor determinante ale statului omului contemporan.

Mai mult ca oricînd gîndirea marxistă are obligația să se delimiteze în reprezentarea viitorului omenirii de conceptele și ideile care au ca model civilizația industrială cu rigorile sale unilaterale, mecanice și autoritare. Fără a crede în himere, ea poate să descopere chiar în procesele acestui sfîrșit de secol liniile fizionomice ale unei lumi de mare diversitate și complexitate, care nu va putea supraviețui, evolua și dezvolta decît prin stăpînirea umanizată a științei și tehnicii, a relațiilor sociale, prin eliminarea distorsiunilor alienante ale istoriei.

Balansul între rațională fragmentară și irațională, propriu istoriei descrisă de veacul nostru, relevă totodată nevoia reconceperii rațională filosofice ca un nou tip de umanitate. Raționalismul este, neîndoios, cunoaștere obiectivă dar, în egală măsură, dezvăluie întreaga experiență culturală a timpului nostru, cu conflictele sale dramatice și dilemele sale ireconciliabile, trebuie să fie o afirmare neîncetată a principalelor valori ale statutului uman, fără de care riscă să ajungă la autonegare, la contestarea omului. Printre aceste valori

un loc de seamă ocupă lărgirea și cultivarea sensibilității ca o componentă indispensabilă a echilibrului uman.

Rațională parțială este expresia unui proces de cunoaștere specializat, care urmărește stabilirea adevărurilor proprii diverselor zone ale realului. Ea este un rezultat al activității intelectului. În schimb, rațională integrală este manifestarea cunoașterii filosofice a existenței, a situării și resituării omului în cadrul acesteia, a descoperirii diversității laturilor fenomenului uman. Ea este astfel și o cunoaștere specifică a sensibilității omului, o valorizare a sa. Apare de aceea ca anacronică opunerea rigidă dintre intelect și sensibilitate, primul fiind considerat ca singur caracteristic raționalismului, cea de a doua fiind văzută într-o viziune vetustă, ca produs al stărilor noncognitive, iraționale.

Cu alte cuvinte, raționalismul contemporan propune o nouă rațională umană, relevă posibilitățile și premisele materializării sale. Este rațională care elimină dihotomia dintre valorile economice și cele spirituale, ceea ce trasează o adevărată linie de ruptură între primele, cantonate în planul unei vieți cotidiene monotone, nu mai puțin meschine, și ultimele, claustrate în planul idealurilor nepămîntene, nerealizabile. Conduita ce reglează primul plan al vieții, cel fundamental, nu prea are de a face cu cel de al doilea. Locul acestei rupturi, care a marcat întreaga istorie de pînă astăzi a omenirii, legitimată teoretic în opoziția dintre cultură și civilizație împărtășită de cele mai variate orientări din filosofia culturii, trebuie să fie, va fi luat, într-un timp greu încă de precizat, de o cultură în care valorile spirituale vor fi la fel de puternice și respectate ca și cele economice, care însă treptat își vor pierde din importanța lor actuală.

Tendința istoriei, de care depind stăpînirea și rațională sa, înlăturarea mecanismelor ei alienate, este aceea a instituirii unității dintre cultură și praxis, care va însemna sfîrșitul polarității teoretice dintre cultură și civilizație. Un praxis nou este legat de traversarea și pătrunderea sa de fluxurile celor mai profunde valori filosofice și etice, a acelora care încheagă un orizont omenesc care astăzi poate părea utopic, cel al *armoniei omului*. Un asemenea țel, singurul ce va pune capăt rupturilor și destrămărilor umane, dezrădăcinării și inadaptării omului, alienării sociale și individuale poate fi

atins numai prin raționalismul transferat în praxis și în istorie. Raționalitatea unilaterală, fără a mai vorbi de irațională, nu-i poate fi decît fatală.

Secolul al XX-lea a fost, prin multe din aspectele sale, prea tragic și dureros, prea revelator prin primejdiile pe care le-a dezlănțuit pentru destinul omenirii, ca aceasta, în totalitatea ei să rămînă indiferentă la lecțiile implicite ce le degajă istoria sa învolburată. Spiritul uman s-ar nega pe sine dacă și-ar trăi obsesiile, coșmarurile, fără să proiecteze o direcție nouă de existență și mișcare socială, fără a-și asuma responsabilitatea evitării altor catastrofe și pericole.

Secolul nostru a condus omenirea în fața unor dileme dificile și grave. Ea poate supraviețui reînnoindu-se sau, dimpotrivă, poate risca autodistrugerea, prăbușirea sau dezagregarea ei morală și umană. De asumarea etosului raționalității integrale, a raționalismului filosofic contemporan depinde printre altele șansa ei istorică, într-un fel unică !

În plan cultural anii care ne despart de sfîrșitul secolului sînt și anii contemplării lui. Înainte de a ajunge la liman, spiritul veacului — ca și omul după un drum lung și obositor — se întoarce pentru a-și scruta traiectoria, a-și revedea truda și cîștigul. Dilemele istoriei, pe care le-a înfruntat și pe care n-a știut sau n-a putut să le rezolve întotdeauna, reprezintă marea și ireversibila sa contribuție. O problemă corect formulată este pe jumătate soluționată. Degajarea acestor dileme, a necesității ieșirii din ele, marchează suirea unei noi trepte a conștiinței de sine a umanității. Ea constituie una din multiplele punți întinse spre viitor. Va ști omenirea să treacă peste ea ?

Filosofia — o confesiune a spiritului

Există cărți cu care comuniunea de idei nu este nici pe departe esențială, dar care suscită gîndul cercetător și ușurează pătrunderea într-un orizont unde înaintarea devine ușoară pe urma unei intuiții obsedante. Un asemenea rol l-a îndeplinit în lecturile mele cartea filosofului francez Vladimir Jankélévitch, *Quelque part dans l'inachevé* (Undeva în neterminat), în care, sub forma unor convorbiri cu B. Berlowitz, autorul își expune cîteva din ideile sale magistrale.

Chiar din primele pagini ale cărții este prezentată una din liniile pregnante ale viziunii filosofului, aceea referitoare la timp : „Timpul este prin excelență obiectul filosofiei, un obiect care nu este un «obiect», un obiect care nu este nimic și care este totuși ceva, care este deci *aproape nimic*. Timpul este ceva care nu este nimic ; care este totul ! care este *totul și nimic*... Omul în întregul lui este timpul încarnat, un timp cu două membre, care înaintează, vine și moare : astfel omul n-are nici o influență asupra timpului.. timpul el însuși este ireversibilitatea ea însăși ; nu există altă ireversibilitate decît aceea a timpului, și nici timp care să nu fie ireversibil !... Evenimentul ireversibil nu lasă în urma sa decît o imagine din ce în ce mai ștearsă, abia un idol, un reflex profund înșelător și în final mai nimic..." [1]

Adevărul și valoarea acestui fragment, cu o certă tentă bergsoniană, rezultă, la o analiză atentă, din ra-

[1] V. Jankélévitch — B. Berlowitz, *Quelque part dans l'inachevé*, Gallimard, Paris, 1978, p. 26, 30, 31, 32.

portarea specifică a unei conștiințe filosofice la determinările existenței, din fixarea pe ecranul acesteia a unor stări de mare rezonanță. Ni s-a conturat astfel ideea că pe lîngă alte planuri de exprimare, filosofia are încă unul, larg întruchipat în numeroase curente, cel al confesiunii spiritului. Este o idee ce ne preocupa de mult.

Într-adevăr, filosofia este cel mai adesea concepută ca un demers orientat spre investigarea existenței ca totalitate, ca unul îndreptat spre studierea cunoașterii științifice — filosofia științei — și ca un altul urmărind delimitarea și ierarhizarea valorilor. Se poate constata și un al patrulea plan de mișcare a gîndirii filosofice, cel al exprimării *reacțiilor* subiectivității față de fațetele lumii sau ale existenței umane, fie că este vorba de contradicțiile sale, de deschiderile și limitele ei, fie de locul ei în lume, de aspecte ale miracolului dar și ale contingenței sale. Termenul pe care-l folosim de *reacții* are în vedere o undă proprie a gîndirii filosofice, care constă într-o *meditație* asupra felului în care mișcarea subiectivității umane surprinde și proiectează pe ecranul ei dinamica mirobolantă a omului în lume și a lumii în sine.

Această meditație nu este un proces de elaborare de concepte și structuri abstracte corelate, nu tinde spre stabilirea adevărului obiectiv, nu caută să se distanțeze de influxurile subiectivității, pentru ca ele să nu deformeze reprezentarea realității. Dimpotrivă, ea vrea să cristalizeze volutele subiectivității, văzînd în ele cea mai adîncă expresie a gîndirii. Ea metamorfozează stările spiritului în imagini, metafore, aforisme sau idei care nu constituie teorii cu coerență interioară, bazate pe argumentarea inductivă și deductivă a unor teze, fundate în temeiul unor criterii determinate și supuse posibilității de a le investiga și de a le verifica validitatea.

Acest fel de a filosofa nu împlinește trăsăturile unei cunoașteri teoretice, dar este o formă de expresivitate a sensibilității care contemplă lumea și fenomenul uman, este o fulgurație a spiritului. Ea formează nivelul cel mai răspîndit al gîndirii filosofice, nivelul ei cotidian sau comun, în care spiritul nu operează cu concepte și idei analitice, nu are dimensiune critică. Dar, în conștiințele filosofice, ea poate da naștere la construcții singulare, care să dea glas undelor sensibilității dintr-o epocă, avînd o autentică semnificație filosofică, chiar

dacă instrumentele sale nu sînt teoretice, iar adesea pot fi literare. Valoarea unei asemenea meditații provine din adîncimea cu care încrustează stările sensibile, interogațiile și dilemele spiritului în fața lumii, forța de afirmare dar și anxietățile sale, formele sale elevate dar și cele abisale, devenind astfel dătătoare de seamă pentru cultura dintr-un stadiu al istoriei.

Osmoza dintre artă și o asemenea privire filosofică asupra lumii este caracteristică pentru multe capodopere literare. Ele sînt edificate cu mijloace literare, dar subiectivitatea se mișcă în spații filosofice, palpită în fața dilemelor existențiale, a întrebărilor pe care spiritul le-a pus și repus întotdeauna în dificila traiectorie a cunoașterii de sine.

O osmoză, cu alt sens, s-a produs și în sfera filosofiei, unde procedee proprii limbajului literar sînt utilizate pentru reprezentarea spiritului în diferitele sale ipostaze. Acesta este cazul de pildă cu dialogurile lui Platon sau cu opera lui Nietzsche, pentru a aminti numai două din cele mai pregnante creații de acest fel. La Nietzsche coincidența dintre gînd și limbajul literar este totală deoarece el consideră că „...orice mare filosofie pînă astăzi a fost confesiunea autorului ei și constituie (chiar dacă acesta a vrut-o sau a remarcat-o ori nu) memoriile sale...", că „...în toată filosofia intențiile morale (sau imorale) formează germenele veritabil din care se naște planta întreagă" [2]. Afirmația are în vedere acea direcție a filosofiei configurată de moraliști pentru care este esențială nu definirea conceptelor etice, ci înțelegerea destinului uman, a contrastelor sale, consemnarea zbaterilor conștiinței întoarsă spre sine, a paradoxurilor ei.

La Nietzsche nu există tocmai de aceea limbaj teoretic, ideile sale fiind exprimate numai în structuri ale limbajului literar. Creația sa tinde spre literaturizarea gîndirii filosofice ca în *Așa grăit-a Zarathustra*, în care ideea ajunge să atingă ambiguitatea artei. Este probabil principalul izvor de influență îndelungată a operei lui Nietzsche, pînă departe în secolul nostru, ea fiind privită de mulți drept ultima manifestare autentică a filosofiei.

[2] F. Nietzsche, *Par-delà le bien et le mal*, U.G.E., Paris, 1970, p. 28.

Într-un asemenea plan gîndul filosofic se întîlnește sau pur și simplu coincide cu mitul, deoarece se reduce la fixarea unui moment al subiectivității, la transfigurarea acestuia într-o formă directă sau absconsă. Așa este filosofia lui Schopenhauer, despre care Nietzsche remarca pe drept că împinge la extrem o prejudecată populară, aceea a rolului central al voinței, dar și viziunea nietzscheiană a veșnicei reîntoarceri care izvora dintr-un vechi și îndepărtat mit.

Meditația, ca o formă a contemplării lumii, aparține expresiei antropomorfizante a spiritului, adică aceleia prin care stările, imaginile și reprezentările, întruchipările și credințele sale sînt atribuite lumii, se confundă cu fațetele ei. Enunțurile lui Parmenide, după care „e tot una a gîndi și a fi", că „E tot una a gîndi și gîndul că (ceva) este...", sînt caracteristice pentru acest tip de gîndire filosofică.

Într-o meditație care se învestmîntează într-un limbaj literar, chiar atunci cînd se aventurează pe tărîmuri mai dificile, conștiința comună se regăsește cu relativă ușurință. Gîndirea se derulează la nivelul existenței cotidiene, care ocupă locul principal în sedimentarea și devenirea conștiinței comune, în legitimarea stărilor ei. În schimb ea este contrariată de reconstruirile abstracte ale fenomenelor, ale lumii, pe care le articulează conceptele și ideile explicative, diferite și opuse datelor și reprezentărilor cotidiene.

Astfel de construcții filosofice nu înfățișează lumea în sine, așa cum este ea, ci așa cum este ea văzută de o subiectivitate prevalent sensibilă. Ele îndeplinesc rolul unor reflectoare ce urmăresc propriul lor joc de lumini, mișcarea spiritului și nu dezvăluirea unui obiect asupra căruia cade lumina.

J.P. Sartre afirma despre cartea sa *L'Etre et le néant* (Ființa și neantul), situată în acest spațiu al gîndirii filosofice, că ea „trasează o experiență interioară fără nici un raport cu experiența exterioară..."[3]. Lui E. M. Cioran toate celelalte planuri ale filosofiei — cu excepția aceluia ce înregistrează meandrele conștiinței — îi apar, în zorii epocii postbelice, ca lipsite de legătură cu marile probleme ale vieții omului. „Nu se *discută* universul ; îl

[3] J. P. Sartre, *Situations*, IX, Gallimard, Paris, 1972, p. 102.

exprimi. Și filosofia nu-l exprimă... Noi nu începem să trăim în mod real decît la sfîrșitul filosofiei, pe ruina sa, cînd am înțeles teribila sa nulitate și că era inutil să se recurgă la ea, că ea nu este de nici un ajutor. Marile sisteme nu sînt în fond decît tautologii strălucitoare"[4].

Pentru un alt filosof contemporan, V. Jankélévitch, a filosofa, adică a gîndi tot ceea ce într-o problemă este de gîndit, se înscrie într-o mișcare a spiritului aproape imposibilă : „A cunoaște flacăra din afară ignorînd căldura, sau a cunoaște flacăra consumîndu-te în ea, a ști fără a fi sau a fi fără a ști — aceasta este dilema. Un cumul interzis... Munca filosofică este un cerc în care te învîrți fără sfîrșit, alergînd în spatele timpului care fuge... exercițiul consistă în a mînui ceea ce nu este manipulabil"[5].

Aceste puncte de vedere nu se opun prin aceea că unul este adevărat și celelalte nu sînt, ele coexistă deoarece expun stări variate ale conștiinței. Fiecare dintre ele are legitimarea sa culturală, dar nici unul nu poate fi considerat ca un adevăr unic de urmat, ca un model de imitat. Ele sînt semne expresive, confesiuni ale unor conștiințe filosofice, care ne pot lumina, ajuta să pătrundem într-un strat sau substrat al spiritului dintr-un moment al istoriei — cu înțelepciunea și nebunia, paradoxurile și inadvertențele sale — dar numai atît.

Această formă de expresivitate a spiritului este specifică unei zone întinse a filosofiei, aceea care n-are sau refuză drept sistem de referință rațiunea, rezultatele ei, care respinge ideea că valorile autentice pot fi decelate și ierarhizate în temeiul cunoașterii teoretice. În cadrul ei se situează opera lui Heidegger care nu se bazează pe ideea de adevăr ca adecvare, ci pe adevărul luminat prin revelare sau aprehensiune. Așa-numitul sens al ființei nu poate fi cunoscut prin argumentare cu mijloace raționale, el poate fi atins prin așa-zisa metodă apofantică a dezvăluirii esenței ascunse.

Dar din aceeași arie a filosofiei fac parte și operele moraliștilor, inclusiv ale acelora care sînt raționaliști

[4] E. M. Cioran, *Précis de décomposition*, Gallimard, Paris, 1949, p. 73.

[5] V. Jankélévitch — B. Berlowitz, *op. cit.*, p. 23, 26, 31.

consecvenți, deoarece ele sînt concepute ca mărturii despre destinul omului.

Relația dintre acest plan și celelalte direcții expresive ale filosofiei dintr-o operă sau alta este o problemă ce trebuie investigată în mod individualizat, pentru a delimita confesiunea subiectivă, antropomorfizantă, de cunoaștere teoretică a lumii, a omului, a istoriei, a culturii dintr-o epocă sau alta.

Lucrările din această arie a filosofiei au valoarea unor documente ale unui timp social și cultural. Prin ele pot fi resuscitate culorile, strălucirile și umbrele, speranțele și iluziile, dezamăgirile și înfrîngerile, dar poate mai mult ca orice miturile, scindările și dramele omului, zbaterile sale pentru a-și salvgarda condiția. Prin ele pot fi recompuse fețele multiple ale subiectivității, permanențele și mutațiile ei, construcțiile sale imaginare care au devenit tot atîtea miracole unice ale existenței umane. Fără ele cultura, și prin ea omul, n-ar fi ceea ce este ! Timpul și spațiul imaginat s-au născut în această metamorfoză a gîndului filosofic, fertilizînd apoi literatura, plastica, muzica.

Sartre, avea dreptate să spună, referindu-se la astfel de lucrări din secolul nostru, că „filosofia este dramatică", deoarece în ea „este vorba despre omul... care produce și joacă drama sa, trăind contradicțiile situației sale pînă la sfărîmarea persoanei sau la soluția conflictelor sale" [6]. Spre deosebire de teatru, drama umană are în textele filosofice o prezentare nespectaculoasă, de cele mai multe ori învăluită într-un limbaj ermetic și indirect.

Confesiunea filosofică are o pecete socială și națională. Ea este purtătoarea unor valori politice, deși de cele mai multe ori acestea apar într-o formă sublimată, iar alte ori nu este exclusă incongruența între volutele filosofice și valorile politice afirmate direct sau indirect.

Amprenta națională în țesătura meditației se poate face simțită prin prezența unor laitmotive, mentalități și accente ale sensibilității poporului căruia îi aparține autorul. Este singurul plan al gîndului filosofic în care asemenea coloratură poate fi justificată, deoarece în sfera cunoașterii nu se poate pune o problemă de acest

[6] J. P. Sartre, *Situations*, IX, p. 12.

fel, condiția obligatorie a adevărului fiind universalitatea sa. Adevărul este unic și obligatoriu în toate condițiile !

Această formă de expresie a filosofiei a fost dezvoltată îndeosebi de exponenții idealismului filosofic. De aici a rezultat o certă deschidere spre cunoașterea spiritului uman, dar și o incontestabilă hipertrofiere a rolului său. Este ceea ce arată Marx în prima sa teză despre Feuerbach, relevînd ca o limită a materialismului subaprecierea subiectivității, care n-a fost depășită integral nici de noul materialism, cel istoric.

Materialismul istoric rupe decisiv, de la început, cu modalitățile filosofice în care fenomenul uman este un cîmp al interpretărilor mitice, al construcțiilor arbitrare ale subiectivității. Așa numitul mister al existenței sociale al istoriei și al destinului omului devine obiect de investigare și cunoaștere teoretică. Logica istoriei începe să devină transparentă și în lumina ei este schițată — chiar dacă adesea în culori palide — o nouă practică socială. În noua viziune filosofică meditația autoreflexivă este expresia căutării unor noi forme de înțelepciune.

Desalienarea conștiinței omului este strîns legată de reînnoirea stărilor, a reacțiilor subiectivității la procesele vieții sale. Altfel, în momentele critice ale istoriei, ale existenței, conștiința va continua să facă apel la vechile forme, va perpetua scindarea omului. Confesiunea filosofică își păstrează de aceea deplina actualitate, dar ea trebuie să capete o nouă fizionomie.

Marile dileme existențiale ale omului — cea a înfruntării dintre om și timp, viață și moarte, creație și eșec, persistența și efemeritatea actelor umane, autenticitate și alienare —, marile contraste ale vieții umane — împletirea măreției cu micimea, a înțelepciunii cu nebunia, a inteligenței cu prostia —, contradicțiile derutante ale istoriei, inclusiv cele recente, avatarurile și înfrîngerile ei, contingența sa imprevizibilă, toate acestea și multe altele pot fi tot atîtea teme de meditație pentru filosofia de azi, pentru filosofia marxistă, pentru mărturiile sale despre omul, istoria și cultura veacului.

Subiectivitatea oamenilor a participat neîndoios la marile sale tragedii, inclusiv acelea petrecute în proce-

sele de făurire a unei istorii noi a societății, într-un sens le-a făcut posibile. Numai autoreflexivitatea poate îndepărta conștiința umană de inerția trecutului, pentru a o ridica la treapta conștiinței de sine reală, desalienată, nemanipulabilă.

Ideea filosofiei ca o confesiune a spiritului ni s-a conturat citind cartea lui Jankélévitch, ceea ce dovedește posibilitatea dialogului de idei realizat fără renunțarea la sine, a dialogului care stimulează gîndul căutător.

Un moralist al secolului XX

Dintre multiplele și diversele manifestări ale spiritului ce încearcă să deslușească destinul omului în secolul nostru face parte și creația lui E. M. Cioran. Aceasta reprezintă o meditație, de cele mai multe ori gravă, asupra istoriei, a civilizației și a omului, traversată de o ironie acidă, nu lipsită de duritate, ce nu ezită să se transforme într-o autoironie biciuitoare.

Meditația lui Cioran are un profund caracter dramatic. Ea articulează o succesiune de tablouri în care intră și ies din scena imaginară, dialogînd și confruntîndu-se, cele două personaje principale ale existenței umane, *omul* (individul) și *istoria*, în diferitele lor ipostaze. Textele sale construiesc un spectacol rafinat și subtil, în care se succed o pluralitate de fațete ale istoriei și ale omului văzute dintr-un singur unghi. Impresia de spectacol se degajă și din scriitura specifică pe care o utilizează Cioran, eseurile, aforismele și notațiile sale apar ca adevărate replici ale celor două personaje, surprinse în diferite situații, interpretate de un singur actor, autorul.

Reflexiile cioraniene au caracter filosofic, deși se delimitează, clamează oroarea lor de filosofie, fie că e vorba de idei sau de sisteme : este unul dintre procedeele autorului lor de a-și compune o mască în spatele căreia își ascunde sensibilitatea. Dar gîndirea sa nu argumentează, nu demonstrează idei cu mijloace teoretice, nu definește concepte și structuri abstracte, ci este o nesfîrșită confesiune, o mărturie a conștiinței. Ea exprimă stările variate ale sensibilității autorului, suferințele, șocurile și eșecurile sale transfigurate în idei, anxietățile, fricile și dile-

mele sale existențiale. O declară Cioran însuși atunci cînd scrie : „Toate căile, toate procedeele cunoașterii sînt valabile : raționament, intuiție, desgust, entuziasm, geamăt. O viziune a lumii sprijinită pe concepte nu este mai legitimă ca alta apărută din lacrimi, argumente sau suspine, modalități la fel de probante și la fel de nule. Eu construiesc *o formă* de univers, cred în ea, și este universul, care se prăbușește totuși sub asaltul unei alte certitudini sau unei alte îndoieli. Ultimul dintre analfabeți și Aristotel sînt la fel de irefutabili și fragili... Nu se găsește mai multă rigoare în filosofie ca în poezie, în spirit ca în afecțiune. Ceea ce se numește adevăr este o eroare insuficient trăită, încă nedezvăluită, dar care nu va întîrzia să îmbătrînească, o eroare nouă, și care așteaptă să-și compromită noutatea sa. Cunoașterea se dezvoltă și se usucă odată cu sentimentele noastre“ [1].

Firește că o viziune de acest fel, așa cum am mai arătat, nu stabilește și nu poate stabili adevăruri teoretice obiective, ci dezvăluie reacțiile unei subiectivități, direcția ei de mișcare. Parcurgînd-o, nu poate fi descoperită obiectivitatea lumii, conturul real al acesteia, dar este întîlnit tumultul unei conștiințe în fața existenței. Cioran scrie în aceeași carte : „adevărurile mele sînt sofismele entuziasmului meu sau ale tristeții mele“ [2].

Creația lui Cioran are lipsa de rigoare a poeziei, dar împrumută de la aceasta culoarea stilistică și pregnanța expresivă, urma de neșters a impresiei. Rîndurile închinate poeziei fixează linia unui autoportret, a unei aspirații creatoare : „Poezia exprimă esența a ceea ce nu se poate poseda ; ultima sa semnificație, imposibilitatea oricărei «actualități». Bucuria nu este un sentiment poetic... Între poezie și speranță incompatibilitatea este completă... Poetul ar fi un transfug odios din real dacă în fuga sa n-ar duce nenorocirea sa... Inapt să se salveze, pentru el totul este posibil, în afară de a trăi“ [3].

Cioran este un moralist dintre cei mai remarcabili ai timpului nostru, din aceeași familie cu Montaigne și Pascal, care se produce într-o singură tonalitate. Aceasta străbate toate cărțile sale, de la *Précis de décomposition*

[1] E. M. Cioran, *Précis de décompositon*, Gallimard, Paris, 1977, p. 205, 206.
[2] *Ibidem*, p. 138.
[3] *Ibidem*, p. 141, 142.

la *Ecartèlement* și este aceea, cel puțin în aparență, a scepticismului absolut, fie că e vorba de istorie, de omenia omului sau de valoarea actelor și sentimentelor lui. Scepticismul este singurul antidot împotriva răului ce țîșnește din acțiunea umană, din lipsa de neutralitate a ideilor care degenerează în fanatism. Salvarea n-ar fi decît în pasivitate, în abdicare și renunțare, dar umanul se refuză inactivității, implică mișcare, istorie, ambele incompatibile cu puritatea. În *Histoire et utopie* (Istorie și utopie) autorul se întreabă dacă : „Istoria nu este ea, în ultimă instanță, rezultatul fricii noastre de plictiseală, al acestei frici care ne va face să îndrăgim întotdeauna ceea ce este interesant și noutatea dezastrului, și să preferăm orice nenorocire stagnării ? Obsesia inéditului este principiul distructiv al salvării noastre“ [4].

Se conturează astfel contradicția dintre istorie și etică, dintre om și imaginea sa ideală. Însă Cioran nu este un sceptic absolut deoarece judecățile lui au drept sistem de referință o reprezentare ideală a omului și a formelor sale de manifestare, chiar dacă ea nu este dezvăluită niciodată explicit. Aceleași contradicții pun în lumină prezența măștii în spatele căreia moralistul își ascunde sensibilitatea, ceea ce este, în fond, un romantic decepționat : „Incapabili de retorică, noi sîntem romantici ai decepției clare“ [5].

Scepticismul lui Cioran nu este unul teoretic, bazat pe analiza fenomenelor sociale, pe invalidarea diferitelor curente și opțiuni filosofice, ci o stare a sensibilității ultragiate. „Scepticismul este sadismul sufletelor ulcerate“ [6]. Acesta este de altfel minat din interior de o limită inerentă lui, aceea că absolutizarea sa duce în fond la autoanularea lui.

Decepția, ulcerarea sînt produse ale celui mai distructiv fragment al istoriei veacului nostru, care a aglomerat ruine și vieți zdrobite de-a lungul furiei sale oarbe, sînt rezultate ale implicării gînditorului în fanatismul unor idei de o brutalitate transparentă. Scepticismul său apare pe acest fundal drept efectul de neșters al eșecului, al prăbușirii tinereții sale, dar și al unui efort

[4] E. M. Cioran, *Histoire et utopie*, Gallimard, Paris, 1960, p. 136, 137.
[5] E.M. Cioran, *Précis de décomposition*, p. 167.
[6] E.M. Cioran, *Histoire et utopie*, p. 102.

de renaștere printr-o confruntare dureroasă cu sine însuși, printr-o reflexivitate retroactivă.

Puține conștiințe se apleacă asupra traiectoriei parcurse fără a-și justifica toate meandrele, erorile sau rătăcirile — de o gravitate sau alta —, au forța să se rupă de începuturile lor, să le repudieze, să îmbrățișeze alte valori și idei. Astfel de conștiințe sînt expresia valențelor spiritului de a se reînnoi, de a se opune dezagregării, fiind o dezmințire pregnantă a scepticismului, a nihilismului afișat.

Pe un ton grav, dar nu lipsit de fină autoironie, Cioran scria despre acel fragment al istoriei care a fost timpul în care iubea „...fără rezerve tiranii... Și dacă le închinam un cult, aceasta se datora faptului că, avînd instinctul comandării, ei nu se coborau la dialog, nici la argumente ; ei ordonau, decretau, fără a consimți să justifice actele lor ; de unde cinismul lor pe care-l puneam deasupra tuturor virtuților și a viciilor, semn de superioritate, de noblețe, care, în ochii mei, îi izolau de restul muritorilor. Neputînd să mă arăt demn de ei prin gest, speram să ajung la aceasta prin cuvînt, prin practicarea sofismului și a enormității : a fi la fel de odios cu mijloacele spiritului cum erau ei cu cele ale puterii, să devastez prin cuvînt, să fac să sară verbul și lumea cu el, să explodez cu unul și cu celălalt și să mă prăbușesc în sfîrșit pe ruinele lor" ; autoironia devine biciuitoare și cu rezonanță istorică la altă pagină : „Convins că relele societății noastre proveneau de la bătrîni, am conceput ideea lichidării tuturor cetățenilor care au depășit 40 de ani, începutul sclerozei și al mumificării, moment începînd din care, îmi plăcea să cred, orice individ devine o insultă pentru națiune și o greutate pentru colectivitate" [7].

Moralistul apare odată cu această reflexivitate retroactivă a conștiinței, cu începutul metamorfozării sale într-o nouă treaptă a spiritului. Este ceea ce îl deosebește pe Cioran de un E. Jünger, unul din izvoarele originalității sale, făcînd din creația sa o mărturie unică a timpului nostru.

Confruntarea interioară a spiritului este, prin răsturnările și sciziunile sale, de o suferință mutilantă,

[7] *Ibidem*, p. 69, 13.

care se imprimă ireversibil asupra sensibilității, a stărilor ei de receptare a lumii și de comunicare cu ea. O spune Cioran în cuvinte de un dramatism lucid : „El roșește... și se încăpățînează să-și abjure trecutul, patriile sale reale sau visate, adevărurile ieșite din măduva sa. El nu va găsi pacea decît după ce va distruge în el ultimul reflex de cetățean și entuziasmele moștenite... Acela care nu mai poate să ia atitudine, pentru că oamenii au în mod necesar dreptate și nedreptate, pentru că totul este justificat și nerațional în același timp, acela trebuie să renunțe la propriul său nume, *să calce în picioare identitatea sa și să înceapă o viață nouă în impasibilitate sau în desperare*" [8]. (subl. ns.) Acestui om prăbușit în eroarea sa, care se smulge și vrea să renască, căutîndu-și un nou sens, reticent dar totuși încrezător în virtutea artei, a poeziei, îi dă glas Cioran.

Trăind cel mai încrîncenat moment al istoriei contemporane, cu dezvăluirea energiei sale anihilante ce a împins o parte a omenirii în neființă, istoria îi apare moralistului într-o dimensiune unică, malefică, cu o singură culoare, aceea a tenebrelor, iar omul în ipostazele sale animalice, grotești și ridicule. „Nu oricui i-a fost dat să observe de aproape potopul" [9].

Meditația lui Cioran despre istorie trebuie înțeleasă ca o confesiune personală, care dezvăluie deziluziile și rănile pe care i le-a provocat istoria. Ea nu este o teorie a istoriei. În aceasta constă și marea dificultate a descifrării textelor lui Cioran. Parcurse ca o construcție teoretică de idei, ele apar ca expresia unei viziuni apocaliptice despre istorie, a unui scepticism nihilist. Citite în perspectiva unei experiențe sensibile a istoriei, a unui moralist urmărit de relevarea sensurilor destinelor umane, de spectacolul omului care se încrucișează cu istoria, semnificația cărților sale este cu totul alta. Ele degajă o palinodie, traversată de un acut sentiment al tragismului istoriei, în care alternează imprecațiile la adresa acesteia cu ironizarea ei, incriminarea cu satirizarea.

Nu se poate contesta că istoria umană are o multitudine de fațete. Una dintre ele este cea prometeică, creatoare, prin care au fost și sînt produse valorile umane

[8] E.M. Cioran, *Précis de décomposition*, p. 91.
[9] E. M. Cioran, *Ecartèlement*, Gallimard, Paris, 1979, p. 40.

în diversitatea lor, se manifestă miracolul omului în întreaga lui bogăție. Această față a istoriei a fost și este însoțită de alta, cea distructivă, dezumanizantă prin care momente ale civilizației sau chiar civilizații întregi au fost spulberate, iar forțele sale oarbe împingeau oamenii în abisurile dezintegrării etice, în malaxorul aplatizării conștiințelor, al aservirii și automatizării acestora. Propria sa experiență îl face pe moralist sensibil cu precădere la această față a istoriei. El o anatemizează, împotriva ei pronunță un sever rechizitoriu : „Istoria universală : istoria Răului" ; „Istoria este ironia *în mers*, batjocorirea Spiritului, prin oameni și evenimente" [10]. Ciocnirea omului de brutalitatea paletelor istoriei este sursa tragismului uman : nevoia individului de *a face* și de *a fi* istorie se izbește constant de neputința sa în fața istoriei dezlănțuite, agresive, de neputința de a o domestici și supune.

Meditația moraliștilor se caracterizează prin altele prin relevarea limitelor condiției umane, prin aplecarea asupra izvoarelor tragismului omenesc. În raport cu reflecția pascaliană, cea a lui Cioran reliefează principala dimensiune a tragismului secolului nostru, aceea provenită din nevoia de destin istoric al omului, de creativitate care se izbește de forța distructivă, neînfrînată a istoriei. „Omul face istoria ; la rîndu-i istoria îl distruge. El este autor și obiect, agent și victimă. El a crezut pînă astăzi c-o stăpînește, el știe acum că ea îi scapă, că ea se dezvoltă în insolubil și intolerabil : o epopee dementă, al cărei rezultat nu implică ideea de finalitate" [11].

Istoria, care strivește omul, este — după Cioran — una a puterii dezlănțuite, a puterii ca aspirație supremă. „Faptul important este de a comanda, cvasi-totalitatea oamenilor aspiră la aceasta. Dacă aveți în mîinile voastre un imperiu, un trib, o familie sau un servitor, vă dezvoltați talentul de tiran, glorios sau caricatural ; o întreagă lume sau o singură persoană este la ordinele voastre... Dorința de putere permite Istoriei să se reînnoiască și să rămînă totuși în mod funciar aceeași" [12]. Aceste rînduri nu includ o explicație valabilă a setei

[10] E. M. Cioran, *Precis de décomposition*, p. 147, 207.
[11] *Ibidem*, p. 147, 207.
[12] *Ibidem*, p. 152, 153.

de putere, a abuzurilor de tot felul comise în folosirea ei, dar ele schițează o mentalitate răspîndită, cu vechi rădăcini, inseparabilă de moravurile politice fundate pe dominație, care au lăsat adesea impresia repetării în secolul nostru a unor acte și a unor metode din antichitatea romană sau din epoca elisabetană.

Setea de putere îi apare lui Cioran drept sursa a ceea ce el numește decadența civilizației umane. „Setea de putere și de dominație are prea mare influență asupra sufletului său (al omului — *n. ns.)* ; cînd va fi stăpîn pe totul, el nu va mai fi pe destinul său... El se va distruge ca creator..." [13] Ideea îmbracă uneori forma avertismentului profetic — deși gînditorul are oroare de orice predicție privind viitorul — asupra primejdiilor ce pot amenința existența umană datorită alterării spiritului, îndeosebi a artelor, a secării izvoarelor creației elevate.

Viziunea tragică despre istorie a lui Cioran se întemeiază, așa cum am mai subliniat, pe constatarea inadvertenței dintre etică și istorie, adică pe vizibila desconsiderare a marilor valori etice de către fața dezumanizată a istoriei veacului prin care trecem, frecvent copleșitoare. Istoria trebuie să devină terenul de afirmare a valorilor eticii, pentru ca omul să fie și să simtă în mod real subiectul. Este latura implicită a creației lui Cioran, aceea care proclamă înaltele valori ale spiritului omenesc.

Cioran este un explorator al tenebrelor, al canalelor omului, făcînd parte, deși se exprimă prin alte mijloace, din familia unor spirite ca acelea ale lui Dostoievski sau Kafka. Asupra rolului etic al unei creații din această familie nu trebuie insistat dacă se ține seama că omul este prin multitudinea stărilor și posibilităților sale un adevărat caleidoscop. El este un creator dar și un distructiv, un inteligent dar și un scelerat, un sensibil dar și o brută, un iubitor de armonie dar și un odios. Capabil de sentimentele elevate ale prieteniei și dragostei, generozității și solidarității umane, el poate coborî la micimea răutății și a urii perverse, a intrigii și ipocriziei, a meschinăriei și invidiei, pentru a atinge monstruozitatea agresivității și a crimei, a lipsei de scrupule față de ceilalți. De aceea moralistul care vizează demitizarea omului, des-văluirea lui și înlăturarea miturilor fetișizării lui, vede în Diogene un înaintaș al său.

[13] *Ibidem*, p. 172.

Într-un asemenea registru se înscrie evocarea în culori tari, șocante a concurenței acerbe și a invidiei dintre oameni, inclusiv dintre spiritele elevate : „Nimeni nu se agită și nu produce decît pentru a zdrobi ființe sau Ființa, rivali sau Rivalul. La orice nivel, spiritele se războiesc, se complac și se rostogolesc în ciocnire ; sfinții ei înșiși se invidiază și se exclud... Noi ne resemnăm cu superioritatea unui mort, niciodată cu aceea a unuia care trăiește, a cărui existență însăși constituie pentru noi un reproș și un blam, o invitație la ametelile modestiei. Faptul că atîția dintre semenii noștri ne depășesc, această evidență de nesuportat noi o ocolim arogîndu-ne, printr-o viclenie instinctivă sau desperată, toate talentele și atribuindu-ne nouă înșine avantajul de a fi unici“ [14]. Există neîndoios note de exagerare, dar și de certă autenticitate în acest desen al condiției umane.

Interpretarea gîndirii aforistice a lui Cioran nu trebuie să omită faptul că una dintre formele ei preferate, paradoxul, prin ambiguitatea sa caracteristică, lasă sentimentul greșit că ea s-ar reduce la o consemnare neutrală, deși în realitate ea este și o pledoarie pentru curmarea unei stări de lucruri. Meditațiile cioraniene își derulează mișcarea ramificată și discontinuă a spiritului, își formulează stările avînd ca sistem de referință cîteva din marile valori umane : creativitatea spiritului, puritatea etică, rațiunea sceptică și lucidă, aspirația Binelui și repudierea Răului. Recunoașterea creativității omului înseamnă în fond admiterea și a unei alte ipostaze a acestuia decît aceea a animalității, nimicniciei și efemerității sale. Ea reprezintă fața rezistentă a istoriei, forța ei de refacere, dezvoltare și înnoire.

Scoțîndu-și pentru o clipă măștile, moralistul scrie semnificativ : „N-am aprofundat decît o singură idee, aceea că tot ceea ce omul a realizat se întoarce în mod necesar împotriva lui... Ideea nu este nouă... dar n-aș schimba-o contra nici unui alt adevăr, a unei alte relații“ [15]. Afirmația, în pofida unei tente absolutizante, este un alt avertisment împotriva condițiilor în care omenirea, nestăpînind dialectica istoriei, face ca aceasta să se întoarcă împotriva ei însăși, producînd o mare diversitate de consecințe dezumanizante și distructive. Ea vădește o dată mai mult atașamentul lui Cioran pentru apărarea creațiilor omului, a valorilor sale autentice.

Prin pregnanța expresivă a des-văluirilor, forța copleșitoare a impresiei, rezultată din construcția gîndului și culoarea stilistică, meditațiile cioraniene inspiră o profundă și ireductibilă repulsie față de Rău, de Nimicnicie, emană fluxuri de autentică profilaxie axiologică. Departe de a fi o grilă explicativă asupra fenomenului uman, de a oferi adevăruri teoretice inedite, ele sînt mai mult ca orice *o invitație* spre cunoașterea de sine a omului într-un veac al răsturnărilor și sciziunilor culturale. Într-o epocă de vanitate maximă, o conștiință reală a posibilităților și limitelor umane poate permite evitarea eșecurilor, ratărilor și deziluziilor, cufundarea în meschin, grotesc și ridicul, poate stimula creația rezistentă, neerodabilă.

Reflexiile lui Cioran pun în lumină multitudinea stărilor unui spirit răvășit de convulsiile istoriei, impregnat de tristețe și melancolie, suferință și dezrădăcinare, solitudine și renunțare la sine, sfîșiat de ororile fanatismelor celor mai variate, fără de care sensibilitatea tumultoasă și nu o dată incongruentă a secolului nu va putea fi reconstituită și evoluția ei niciodată înțeleasă. Creația lui Cioran aparține, prin rădăcinile și particularitățile sale, culturii acestui veac, proceselor și contradicțiilor ce-au traversat-o, imprimîndu-i originalitatea ei istorică.

[14] E. M. Cioran, *Histoire et utopie*, p. 85.
[15] E. M. Cioran, *De l'inconvenient d' être né*, Gallimard, Paris, 1973, p. 240.

Confesiunile unui gînditor conservator contemporan

Investigarea critică a altor puncte de vedere, diferite și chiar opuse, face parte din efortul de reînnoire a gîndirii marxiste din zilele noastre. Dezvăluirea ideilor și argumentelor critice, luarea lor în considerare, favorizează reexaminarea propriilor ipoteze și raționamente, revalorizarea neîncetată a validității lor, permit menținerea deschiderii sale cognitiv-științifice.

Un exemplu din istoria marxismului ne apare concludent. Astfel, Marx n-a dat atenție obiecției lui J. Stuart Mill cu privire la rolul negativ al dispariției pieții, al concurenței asupra curbei progresului tehnic în condițiile proprietății sociale asupra mijloacelor de producție deoarece își imagina că economia de marfă va dispare relativ repede în procesul făuririi noii orînduiri. Obiecția n-a fost luată în seamă nici de teoreticienii marxiști ai secolului al XX-lea, deși a apărut evident că economia de marfă nu poate să dispară decît într-un proces extrem de lung, că în societatea socialistă economia are un caracter de marfă specific. Așa s-a făcut că nici pînă astăzi nu există o teorie care să releve corelația dintre diversele variabile ale progresului tehnic într-o economie socialistă, că ritmul său nu-l egalează încă pe acela din economiile capitaliste avansate. Progresul tehnic în socialism nu se bazează încă pe o relație de feedback economică, ceea ce se resimte în forma și în ritmul curbei sale.

Toate aceste reflecții sînt cu atît mai valabile cînd se referă la o figură proeminentă a ideologiei burgheze contemporane, cum este R. Aron. Caracterizate printr-o

certă cunoaștere a multora dintre ideile gîndirii marxiste, deși nu întotdeauna surprinse în articularea lor originară, lucrările sale au contribuit la elaborarea teoriei societății industriale ca doctrină opusă celei marxiste. După liberalismul secolului trecut această teorie este una dintre puținele interpretări integrale, prin prisma valorilor burgheze, a procesului istoric universal, a dezvoltării societăților contemporane.

De aici rezultă interesul primordial al penultimei lucrări a lui R. Aron, *Le spectateur engagé* (Spectatorul angajat), transcrierea convorbirilor înregistrate pentru televiziunea franceză în primăvara anului 1980, ca și a ultimei cărți, *Mémoires* (Memorii), publicată în 1983, cu puțin timp înainte de dispariția gînditorului. Dacă cea dintîi este îndeosebi o dezbatere pe marginea opțiunilor autorului față de principalele evenimente politice din ultimii 50 de ani prin care a trecut societatea franceză, a doua este o amplă tentativă de a-și prezenta traiectoria intelectuală și politică, de a-și explica ideile și atitudinile, de a face o sinteză a vieții și operei sale.

Din multitudinea problemelor cuprinse în aceste lucrări ne vom referi în cele ce urmează numai la cîteva linii care într-un fel desenează fizionomia intelectuală și politică a lui Aron.

Spre deosebire de J. P. Sartre, cu care a fost coleg de studii și prieten în tinerețe, R. Aron se situează, folosind propria sa expresie, pe platforma unui „intelectual de dreapta“ [1], adică a uneia procapitaliste și antisocialiste. Opțiunea sa urmărea adaptabilitatea constantă a societății capitaliste, supraviețuirea ei.

De aici rezultă și optica sa maniheistă în evaluarea principalelor fenomene ale epocii postbelice : evoluția capitalismului beneficiază în viziunea sa de toate virtuțile, iar procesele de construire a noii societăți în diferite țări sînt văzute numai prin prisma erorilor, dificultăților și eșecurilor parțiale. Sociologul renunță la căutarea și descoperirea adevărului — pe care-l consideră pe drept ca o valoare centrală a contemporaneității — evidențiind numai acele fapte sau fațete care cioncid cu poziția sa ideologică preconcepută. Spiritul științific cedează astfel locul ideologiei în accepția sa de falsă cunoaștere, alunecînd în dogmatism. Același procedeu este

[1] R. Aron, *Le spectateur engagé*, Julliard, Paris, p. 308.

folosit în orice dogmatism ideologic, diferind numai sensul orientării sale.

Toate lucrările lui Aron sînt străbătute de obsesia gîndirii lui Marx, de nevoia delimitării de ideile acestuia. Luciditatea sa îl forțează să recunoască unele dintre virtuțile și semnificațiile istorice ale operei lui Marx. Spre deosebire de marxismul dogmatic, despre care mărturisește că este foarte plictisitor, el afirmă că „... marxismul lui Marx este foarte, foarte interesant". Reluarea ideii îl face pe autor să precizeze că „Marxismul... este destinul nostru... În această ultimă parte a secolului al XX-lea noi continuăm să trăim cu obsesia marxismului..." [2], formulare revelatoare pentru forța de inserție a marxismului în acest timp al istoriei. În *Memorii* subliniază în același spirit : „Ca economist, Marx rămîne poate cel mai bogat, mai pasionant din timpul său" [3].

Gînditorul francez obiectează materialismului istoric — ca și în lucrarea sa din deceniul al 4-lea, *Introducere în filosofia istoriei* — că „nu poate exista un determinism global al istoriei comparabil cu determinismul marxist". Principalul argument are în vedere caracterul imprevizibil al istoriei : „... ceea ce ne privește cel mai mult, calitatea instituțiilor, natura statului, calitatea omului, sînt, într-o mare măsură, imprevizibile. Da, voi relua formula care-mi place mult : Istoria este imprevizibilă ca și omul pentru el însuși." De aici și concluzia lui Aron că : „Nu se poate deduce politica de urmat din analiza istoriei și prevedea ajungerea la o societate în care contradicțiile dintre oameni să fie eliminate" [4].

Imprevizibilitatea procesului istoric nu poate fi opusă determinismului istoric decît într-o abordare mecanicistă a fenomenelor sociale. Determinismul unei societăți este manifestarea interdependenței componentelor sale, ceea ce face ca funcționarea și evoluția sa, departe de a fi arbitrare, să se realizeze pe baza unor relații date de mare diversitate. În ce privește determinismul procesului istoric universal, el este rezultanta unor relații de determinare analogice ale tuturor societăților cunoscute în istorie, care provin din trăsătura fundamentală a ori-

[2] *Ibidem*, p. 51, 303.
[3] R. Aron, *Mémoires, Julliard*, Paris, 1983, p. 734.
[4] R. Aron, *Le spectateur engagé*, p. 57—58, 51.

cărei orînduiri de a-și produce propria sa existență, adică de a fi subiect.

Imprevizibilitatea istoriei rezultă din faptul că determinismul social implică acțiunea grupurilor și colectivităților umane, a indivizilor, din complementaritatea complexă dintre relațiile economice, politice și cele spirituale, adică din împletirea indisolubilă a laturii obiective cu cea subiectivă în manifestarea necesității în istorie. De aceea caracterul imprevizibil al istoriei se referă la succesiunea lanțului de evenimente prin care se realizează necesitatea și nu la prezența acesteia în anumite condiții. Forța sa constrictivă se face simțită prin disfuncționalitățile, contradicțiile, conflictele și catastrofele pe care le generează atita vreme cît solicitările sale nu sînt satisfăcute.

De altfel, în ultima sa carte R. Aron admite faptul că societățile sînt constituite din ansambluri în care indivizii sînt interșanjabili : „Diversele ansambluri care compun o societate, îngustă și arhaică, sau largă și modernă, există ; sociologul nu le creează observîndu-le, dar ele nu există în același fel ca un individ biologic delimitat și singularizat. În aceste fapte de societate, un număr mare de indivizi se pot schimba între ei în mod evident : factorul care înlocuiește îndeplinește aceeași funcție ca și titularul ei în timpul vacanței sale" [5].

Societatea capitalistă — ale cărei valori R. Aron le consideră drept eterne — nu a fost produsă de o simplă întîmplare, de un accident care apoi s-a repetat. Este greu de admis că un produs al hazardului se poate transforma într-o alternativă universală fără un ansamblu de determinări obiective, care să-l facă general-necesar în plan istoric. De altfel, prin însăși natura ei, întîmplarea este circumscrisă unor împrejurări, este de regulă irepetabilă și nu poate deveni universală.

Cunoașterea corelațiilor dintre variabilele funcționării unei societăți, a particularităților componentelor acesteia permite descoperirea tendinței dezvoltării sale. Pe această bază poate fi concepută o politică — adică forme ale acțiunii sociale — îndreptată spre obiectivitatea mai rapidă a tendinței istoriei. Dificultățile și erorile grave petrecute în construirea societății socialiste au ieșit nu din prea marea cunoaștere a determinismului

[5] R. Aron, *Mémoires*, p. 735.

social, ci dintr-o simplificare a lui, din tentative de a rezolva cu formule elementare probleme de mare complicație. Evitarea măcar a unora dintre primejdiile și avatarurile istoriei nu este posibilă fără cunoașterea și influențarea relațiilor de determinare sociale. Dar aceasta nu înseamnă deloc dispariția trăsăturii istoriei de a fi, în anumite limite, o mișcare în necunoscut, deoarece se referă numai la anumite transformări sociale, dar nu și la varietatea evenimentelor, a contingențelor, a întortochierilor ce vor conduce la materializarea lor.

Ceea ce s-ar putea numi ultimul punct de vedere aronian asupra operei lui Marx nu este original. El susține existența unei rupturi, a unei contradicții de neîmpăcat între analiza economică a capitalismului întreprinsă de Marx și utopia socialistă cu caracter profetic. „Responsabilitatea lui Marx... constă în joncțiunea unei analize-condamnare a capitalismului, pe de o parte, cu profetismul utopic al socialismului, pe de alta... Profetismul... rămîne la fel de vid ca în prima zi : cum proletariatul ar putea să devină clasa conducătoare ? Pentru ce proprietatea colectivă ar revela dintr-o dată o eficiență fără precedent ?... Mistificarea începe cu Marx însuși, cînd își botează drept știință profetismul său“ [6]. Ideea societății socialiste este discreditată ca fiind profetică, himerică, iar ca atare dificultățile și accidentele grave din calea realizării sale din secolul nostru sînt semnele inerente ale imposibilității sale istorice.

Izbește în acest text spiritul partizan cu care este contestat dreptul proletariatului de a fi clasă conducătoare. Dogmatismul cu care sînt apărate valorile burgheziei este mai puternic decît declarațiile de intenții privind fundamentarea științifică a opțiunilor politice. Astfel, scrie Aron : „Alegerea rațională, în politica istorică, așa cum o înțeleg eu, rezultă nu în mod exclusiv din principii morale sau dintr-o ideologie, ci dintr-o investigație analitică, atît de științifică pe cît este posibil. Investigația care nu va ajunge niciodată la o concluzie sustrasă îndoielii, care nu va impune în numele științei o alegere, dar care va pune în gardă împotriva capcanelor idealismului și a voluntarismului“ [7]. Dar investigația aroniană rămîne ideologic partizană deoarece nu dezvăluie contradicțiile și disfuncționalitățile societății capitaliste, catastrofele ce le-au provocat, trecînd în schimb sub tăcere că Marx a degajat din analiza lor necesitatea societății socialiste. Trăsăturile acesteia, atît cît au fost prefigurate, au izvorît nu dintr-o inspirație profetică, mesianică — de care Marx s-a delimitat constant și fără nici un echivoc —, ci din surprinderea determinismului relațiilor capitaliste.

[6] *Ibidem*, p. 667.
[7] *Ibidem*, p. 125.

Ca și alți sociologi care aparțin aceleiași orbite spirituale, R. Aron considera că în perioada postbelică societatea capitalistă a devenit o orînduire în care crizele au fost suprimate, iar luptei de clasă i s-a substituit o pretinsă rivalitate între grupuri și indivizi, care este compatibilă cu echilibrul social, cu menținerea sistemului. Pentru cei mai mulți dintre exponenții teoriei societății industriale, capitalismul dezvoltat postbelic și-a rezolvat acele contradicții care în secolul trecut au generat ideea și-au pus problema socialismului. Sînt comparate performanțele economice ale capitalismului avansat cu rezultatele proceselor incipiente ale trecerii la socialism, în condițiile în care cele mai multe dintre acestea au trebuit să-și asume și să realizeze industrializarea cvasitotală a economiei înfrîngînd numeroase obstacole și limite istorice, pentru a se conchide cu facilitate lipsa de întemeiere obiectivă a proiectului societății socialiste.

Teoria societății industriale era expresia dezvoltării înalte a economiei postbelice în deceniul al 7-lea, a iluziilor născute pe acest teren. Convingerea lui R. Aron că fenomenul crizelor economice nu mai era posibil a fost atît de mare încît în cartea sa *Optsprezece lecții asupra societății industriale* considera că repetarea unei crize profunde va determina guvernele să renunțe la mecanismul pieții libere și să opteze pentru planificarea economiilor. Formularea n-ar fi fost atît de categorică dacă autorul ei nu și-ar fi închipuit că o asemenea eventualitate este cu totul improbabilă.

Este adevărat că nici exponenții gîndirii marxiste, cu excepții foarte rare, n-au întrevăzut probabilitatea izbucnirii unei crize de anvergură în capitalismul dezvoltat, care ar putea să aibă — datorită interdependențelor economice mondiale, a rolului dominant al mecanismelor capitaliste în sistemul planetar — numeroase implicații în economiile socialiste.

Între timp, însă, la mijlocul anilor '70 s-au dezvăluit limitele structurale ale capitalismului postbelic, imposibilitatea sa de a închide izvoarele crizelor și ale unor disfuncționalități variate. Optimismul a cedat tot mai mult locul pesimismului.

Cu toate acestea, R. Aron nu-și reconsideră ideile teoriei societății industriale evident puse sub semnul întrebării sau pur și simplu infirmate de declanșarea crizei cu etapele sale succesive. El spune doar că din anii '73—'74 „...există o punere în discuție a teoriei creșterii" [8], că în parte a avut o viziune optimistă asupra dezvoltării capitalismului postbelic, fără a se referi la totala spulberare a tezei privind posibilitatea capitalismului postbelic de a stăvili declanșarea crizelor economice. Chiar dacă în cele două lucrări sînt recunoscute adîncimea crizei, dificultățile resorbției sale, nu sînt nici pe departe desprinse implicațiile teoretice ale acestor afirmații. „Lumea dezvoltată trăiește într-o inflație permanentă de ani de zile, ea se teme totodată de războaie necontrolate... dar și de dezastre monetare, bancare, economice. Stabilitatea pe care țările europene au gustat-o în timpul marii perioade de expansiune a dispărut. După părerea mea, sînt puține speranțe să se regăsească o veritabilă stabilitate înainte de 10—15 ani... pentru cei care au sensul istoriei, ei bine, istoria va fi acolo. Și istoria este mai bogată decît teoria creșterii" [9]. Iar în epilogul *Memoriilor* sale se arată că : „Sinteza democratico-liberală, economia mixtă (adică cea a capitalismului monopolist de stat — *n. ns.)* sînt amenințate, probabil de acum pînă la sfîrșitul secolului, de încetinirea creșterii, inflația, dezordinea monetară, procentul transferurilor sociale în produsul național" [10]. Ambele texte relevă de fapt inconsistența modelului economic și social al teoriei societății industriale.

Aron este conștient la sfîrșitul vieții că civilizația industrială a acumulat o multitudine de grave pericole pentru evoluția omenirii, că nici creșterea economică și nici progresul științific și tehnic nu inaugurează automat o societate mai dreaptă sau mai umană, dar el nu admite legătura dintre aceste defecte ale civilizației și

[8] R. Aron, *Le spectateur engagé*, p. 229.
[9] *Ibidem*, p. 317.
[10] R. Aron, *Memoires*, p. 750.

funcționarea relațiilor capitaliste. După cum nu întrevede că noua civilizație informatizată ce se prefigurează de pe acum presupune depășirea acestei corelații.

Criza nu este produsul hazardului, al imprevizibilității istoriei, ci al legilor funcționării economiei capitaliste, ale reproducerii capitalului, legi dezvăluite de opera lui Marx. Validitatea lor este reconfirmată spectaculos de disfuncționalitățile capitalismului din deceniile 8 și 9 ale veacului nostru. Mai poate fi vorba, în astfel de împrejurări de a preconiza — fără a cădea în deriziune — valorile conservatoare ale burgheziei ca fiind cele mai adecvate epocii, așa cum a făcut R. Aron, unul dintre cei mai interesanți exponenți ai lor, cînd el însuși admite, în *Memorii*, că ele conturează o societate injustă ?

Adversar al ideii existenței unui sens al istoriei, gînditorul francez ajunge să și-o pună în treacăt — așa cum s-a putut vedea în rîndurile citate anterior — și să mediteze asupra raportului dintre istorie și rațiune, aspect important al problemei. Atrage atenția, în această ordine de idei, sublinierea, firească din optica valorilor pe care le împărtășește, că „... proletariatul sau proprietatea colectivă nu definesc o societate conformă cu ideea Rațiunii" [11]. Gravă este confuzia subtextuală, nu atît ideea în sine. Marx niciodată n-a susținut că cele două elemente ar fi altceva decît începutul unui proces de raționalizare a istoriei, premisele sale primare, și nu expresia lui deplină, încheiată, rezolvarea absolută a problemei, așa cum pare să rezulte din textul reprodus. Ideea rămîne valabilă în ciuda marilor greutăți și accidente ce au însoțit realizarea ei pînă astăzi, în a căror absolutizare arbitrară, anistorică Aron vede argumentul suprem al respingerii socialismului.

Deosebirile fundamentale față de concepția aroniană nu pot fi o piedică pentru a ne exprima acordul, la sfîrșitul acestor însemnări, cu una dintre ideile finale din *Spectatorul angajat :* „Umanitatea nu are altă speranță pentru a supraviețui decît rațiunea și știința. Tot restul este de asemenea obligatoriu pentru a trăi, dar condiția ca umanitatea să continue aventura sa care este o aventură extraordinară... condiția, dacă se vrea ca această aventură să aibă un fel de sens sau de valoare, este de a avea încredere în modul de a gîndi care dă șansa ade-

[11] R. Aron, *Le spectateur engagé*, p. 315.

vărului. Înseamnă a face diferența între iluzii, pasiuni, speranțe și adevărul care poate fi demonstrat. În politică nu se poate demonstra adevărul, dar se poate încerca, plecînd de la ceea ce se știe, a se lua decizii raționale" [12].

De asemenea se poate subscrie și la una dintre concluziile *Memoriilor* sale : „Împotriva defectelor civilizației industriale, a armelor nucleare, poluării, foamea sau suprapopulația, eu nu dețin secretul remediilor miraculoase... Dacă civilizațiile, toate ambițioase și toate precare, trebuie să realizeze într-un viitor îndepărtat visurile profeților, ce vocație universală ar putea să le unească în afară de cea a Rațiunii ?" [13].

Faptul că problema sensului istoriei i s-a impus lui R. Aron, datorită impactului obiectiv al realității sociale, este probabil una dintre contradicțiile gîndirii sale. Ea este expresia ciocnirii dintre dimensiunea inconștientă a ideologiei sale, a valorilor politice ale burgheziei și pătrunderea unor fluxuri de cunoaștere adecvată, de adevăr. Ultimele sale cărți sînt o dovadă a suprapunerii acestor filoane în ideologia burgheză contemporană.

---

[12] *Ibidem*, p. 316.
[13] R. Aron, *Memoires*, p. 729.

Cuprins

Prefață 5
Metamorfozele filosofiei 9
În căutarea omului 61
Spiritul secolului 120
Filosofia — o confesiune a spiritului 181
Un moralist al secolului XX 189
Confesiunile unui gînditor conservator contemporan 198